



編輯委員會
吳衛鳴 陳炳輝
Luís Ferreira
黃曉峰

中文版
執行編輯
黃曉峰

外文版
執行編輯
Luís Ferreira

美術設計
馬偉達 (Victor Hugo Marreiros)

編輯部
澳門塔石廣場文化局大樓
電話：(853) 83996381 / 83996323
傳真：(853) 28366806
電郵：rc@icm.gov.mo

出版
澳門特別行政區政府文化局
澳門塔石廣場文化局大樓
電話：(853) 28366866 (總機)
網址：www.icm.gov.mo

植字排版
澳門東堡植字排版

印刷
華輝印刷有限公司

印數
800 冊

ISSN 0872-4407

亦嘗見張丞相士遜知邵武縣日編集閩中異事云台
東至大海一百三十里自海岸乘舟無狂風巨浪
至高華嶼嶼上之民作鮫腊鮓鮓者千計又二日不
龜龐嶼龜龐形如玳瑁又一日至流求國其國別置
於海隅以待中華之客每秋天無雲海波澄靜登高在
望有三數點如覆釜問耆老云是海北諸夷國不傳其
名流求國隋史書之不詳今近相傳所說如此去泉州
不甚遠必有海商往來可尋之訪其國事與其風俗漣
滌山川草木禽獸耕織器用等事并其旁之國亦可以
死之或得之望錄示閩有八州南乃甌越北乃禹貢
州之地山川奇秀靈跡異事彼所傳者必多使輶按
正覽可見因風望洋書以寸匕異探斤望將以補地



《文化雜誌》中文版第九十三期
二〇一四年冬季刊



澳門特別行政區政府文化局出版

· 澳門史研究 ·

晚清澳門爆竹業的發展與管理 ——基於《澳門憲報》的考察	劉正剛	1
拱北關1887-1915年鴉片貿易述略	郭雁冰	13
“麻雀牌”與“白鴿票”之原詞形音義探討	譚世寶	26
儒商本色：高可寧的慈善事業	黃雁鴻	38
《香山旬報》的革命輿論宣傳	黃鴻釗	45
澳門媽祖閣“詹頊亭”正解	蔣美賢 鄧景濱	55
歐書東傳早期概況：澳門聖保祿學院1616年藏書目錄	段世磊	64
17世紀澳門西方傳教士漢學素養之考述	陳曦子	75
耶穌會士羅歷山：第一個在澳門的法國人	蘇一揚著 張廷茂譯	82

· 詩壇與樂壇 ·

孤島上的牽牛花：初論華鈴三四十年的詩歌	宋子江	103
“時代的號角”——澳門詩人華鈴其人其事	欽鴻	114
余光中詩藝表現策略的流變軌跡	駱寒超	123
曲彰史乃現 水到渠自成 ——戴定澄《二十世紀澳門天主教音樂》述評	劉正國	128

· 文獻與宗教 ·

《泰泉集》文獻價值管窺	陳廣恩	137
關於〈古今形勝之圖〉作者的新認識	金國平	149
龍華民與“禮儀之爭”	張西平	163
李問漁護教思想探析：以《理窟》與《續理窟》為中心	陳煥強	169

· 新證 ·

釣魚島自北宋起即歸屬中國新證	施存龍	180
----------------	-----	-----



封面引言

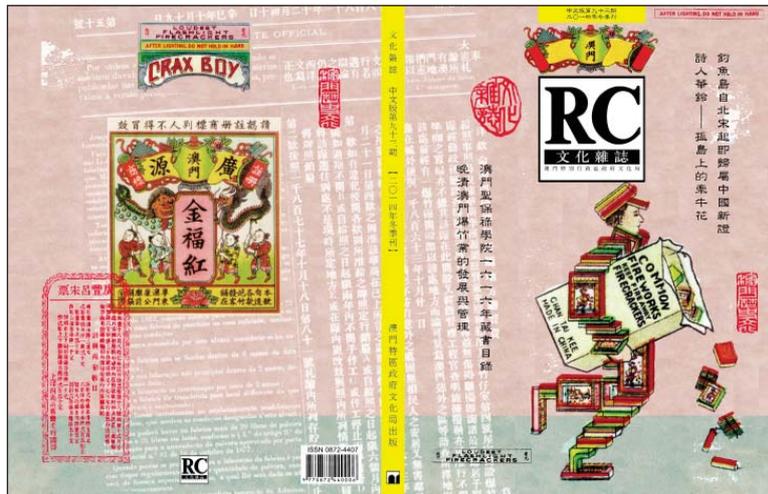
這期封面奪人眼球的是弄出一個活像郵差或報童的機器人在笨拙而逗人注目的健跑中好像是在有意地抖落一地的七彩盒子。原來這位帥哥挾着的大紙箱上寫着Common Fire Works, Fire Crackers, 那就是一箱澳門人稱為“炮竹”的鞭炮，標明是“陳泰記”的產品並號稱 Made in China。機器人帥哥の後腳下有“電光炮竹(Loudset Flashlight Firecrackers)”的標籤，對照一下封底上面的彩圖，可知那機器人號稱 Crax Boy，姑譯其為“狂歡帥哥”吧。另一幅是澳門廣源炮竹廠所產“金福紅”炮竹包裝貼紙，畫上四位正在舞龍舞獅的 Crax Boys，頭頂的辮子髮髻各有花式特色，謹防假冒。封底左下角那張“廣豐呂宋票”卻是1887年1月18日上海廣豐老行在呂宋開彩的廣告招紙，共發售三萬張每張六圓的彩票，若中頭彩可獨得洋三萬圓云云。

請您揭開裡封欣賞一下那反白製版的端莊得體靈氣內蘊的楷書冊頁，係北宋官員李復致喬叔彥通判函，乃《四庫全書》收入別集的《滴水集》所錄內文某頁，述及閩船從泉州港啟航經高華嶼、龜嶼抵琉球國，曾於航路中在高華嶼見“嶼上之民作爨膳鱗者千計”云爾。那時的“高華嶼”據施存龍先生(本期〈釣魚島自北宋起即歸屬中國新證〉一文作者)考證即現在所稱的“釣魚島”。由此可知，早在北宋(960-1127)年間我國漁民就已經把捕到的海魚在高華嶼就地加工曬乾處理，從而居住在高華嶼加工漁獲。此《滴水集》卷五所載〈與喬叔彥通判〉函末有“將以補地志之闕”句，而查得閩人李復正是北宋元豐二年(1079)進士，而在高華嶼上“作爨膳”(曬大黃魚乾)進行全過程的生產活動則必須假以時日在釣魚島上駐紮下來作為據點才行。

《文化雜誌》，第九三期

謹此向提供資料之作者與機構致謝

- 劉正剛
- 郭雁冰
- 譚世寶
- 黃雁鴻
- 黃鴻釗
- 蔣美賢 鄧景濱
- 段世磊
- 陳曦子
- 蘇一揚 (Ivo Carneiro de Sousa)
- 宋子江
- 欽鴻
- 駱寒超
- 劉正國
- 陳廣恩
- 金國平
- 張西平
- 陳煥強
- 施存龍



本期封面由馬偉達 (Victor Hugo Marreiros) 設計



是一份研究歷史文化的雜誌，亦為切磋學問的自由論壇。其宗旨是推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉以促進澳門與海內外的學術交流。

為此，本雜誌刊登任何有關上述主題的文章，祇求學術價值，不拘思想見解；作者文責自負，其理論和觀點並不代表本刊立場。

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。



是一份季刊，用中文和外文兩種文本出版，根據不同語言讀者的實際情況，在內容上各有所側重。有心的讀者將會注意到這種差別，並領會我們的意圖。謹此，我們向各位讀者、學者和收藏家們推薦，訂閱全套(兩種文本)的《文化雜誌》會有更大的參攷與收藏價值。



晚清澳門爆竹業的發展與管理

基於《澳門憲報》的考察

劉正剛*

晚清澳門因城市建築密集，火災不時發生。與此同時，爆竹業在澳門迅速發展，澳葡當局對爆竹業發展始終保持戒備狀態，頒佈了一系列的規章以防止意外發生，力保公共安全不受威脅。通過《澳門憲報》不僅可以考察晚清澳門爆竹業的發展狀況，而且還可以管窺澳葡當局對爆竹業的監管策略，對當下爆竹生產的監管不無借鑒意義。

晚清以來，隨着華人人口不斷湧入澳門，澳門不同形式的屋宇建設迅速發展，一些茅屋棚寮一旦遭遇燃放爆竹的火花，就可能引發火災。與此同時，華人遇到紅白事均燃放爆竹的習俗，也刺激了澳門爆竹需求與燃放的增加。爆竹作為一種高危行業，其發展勢必關係到公共安全。學者在近年來的澳門史研究中，僅將爆竹作為澳門手工業發展的一部分偶有涉及，對澳門爆竹業及其可能帶來的社會危險罕有專文研究。⁽¹⁾晚清葡澳當局對澳門的公共安全十分重視，將爆竹業納入到安全管制的範圍，從爆竹廠的建立、管理，到爆竹的燃放，都基於安全考量給予了嚴格的規定，並隨着爆竹業的發展不斷調整政策。事實證明，澳葡當局的一系列措施對地方安全行之有效。

1836年12月7日，葡萄牙規定其所屬的每個海外省(即其海外殖民地)必須定期出刊“政府公報”，以刊登葡國的“命令、公文、有關部門寄給海外政府的補充法令的摘要，以及海外新聞、現行物價、統計資料和一切對公眾有興趣的材料”，目的是加強對其海外“屬地”的統治。1838年9月5日，葡萄牙人在澳門的第一份

政府公報——《澳門政府憲報》創刊，不久改為《澳門憲報》，一開始全用葡語出版，自1850年起，隨着居澳華人的劇增，為了使不識葡文的華人也能看懂政府憲報，遂將其中與華人有關的重要消息翻譯成中文。⁽²⁾令人惋惜的是，《澳門憲報》在1857年至1872年曾一度中斷了中文翻譯，1872年才重新開始中文翻譯。直到1879年，葡萄牙基本完成了對澳門的佔領，澳督才決定仿照香港的做法，將《澳門憲報》全部翻譯成中文：“照得澳門並澳門所屬之地華民，應知澳門憲報刊印官出軍令札諭章程各事，惟華人庶乎均不識西洋文字，凡是不翻譯華字，則華人不得而知。又查近澳之英國屬地香港，凡有印出憲報，皆譯華字，以所屬華人得知。是以本總督定意舉行於左：自今以後，澳門憲報要用大西洋及中國二樣文字頒行，由翻譯官公所譯華文校對辦理，並正翻譯官畫押為憑。合行札仰該官員知悉，各宜遵照毋違。”⁽³⁾《澳門憲報》作為澳門政府的公文刊載，較為真實地記錄了晚清以後澳門社會變遷。本文試圖以《澳門憲報》為中心，考察晚清澳門爆竹業的發展及其與地方公共安全的關係。

* 劉正剛，廣州暨南大學中國文化史籍研究所所長、教授、博士生導師。

晚清澳門城市發展與火災隱患

晚清澳門城市的發展重要表現就是人口的大量增加，尤其是1851年太平天國起義爆發以及洪兵起義，廣東各地人口紛紛逃入澳門避難。據當時的一份海事及海外部部長的報告說：

中華帝國發生起義時，從1853年起，[澳門的]這一惡況開始好轉。當地政府保持的中立為一有效的方法。在此起義中，無論擁護帝國分子，還是起義者為澳門帶來了資金與就業。起義後，中英、中法之間爆發了戰爭。這帶來了同樣的效果，為澳門城帶來了更多的人員及現金。人口從三萬五千人劇增至八萬人。⁽⁴⁾

據統計，1849年澳門華人約三萬四千人，到了1860年則上昇為八萬五千餘人，其中葡萄牙人及其後裔四千六百多人，其他國家的洋人八百四十多人，華人為八萬人。⁽⁵⁾自此以後，澳門人口均保持在八萬人左右，1896年澳門（含氹仔與過路灣）總人口七萬八千餘人，其中華人七萬四千多。⁽⁶⁾可見，華人始終佔澳門人口的絕大多數，也就是說，晚清澳門已經轉化成華人的聚集地。

澳門華人人口的驟增，必然導致房地產行業的加快上馬，推動澳門城市化的發展步伐。但祇有彈丸之地的澳門，要滿足如此多人口的居住，祇能不斷增加房屋建築的量，導致澳門建築密度加大，而傳統建材多以磚木為主，為住宅稠密區的公共安全埋下隱患。其實從嘉慶時期開始，華人搭蓋的篷寮、舖屋已屢屢發生火災。嘉慶二年二月間，“營地篷寮失火”；嘉慶八年正月間，“三巴下篷寮失火，殃及舖八十餘間”；嘉慶十二年八月間，“關前篷寮起火，燒去篷寮數十間”，十月間，“草堆篷寮起火，殃及舖戶居民二十餘間”。⁽⁷⁾嘉慶二十三年四月初二日晚，營地街內茅寮起火，延燒墟市及大街一帶舖面。澳門理事官立即呈文中方，認為此次火災是因華人“擅自私搭寮篷過多”所致，要求中方“飭差

押令澳地華人，速將各處寮篷盡行拆毀，以免懸火燭之憂”⁽⁸⁾。四月初十日，理事官又懇請香山知縣將關前等處違例搭蓋篷寮盡行押拆：“今關前、草堆篷寮，仍然蓋搭如織，竟致違例添造房屋，[……]伏乞仁憲飭令押拆淨盡，永杜火患。”⁽⁹⁾可見，火災已經成為澳葡當局最頭痛的大事。

自1860年代開始，澳葡為了滿足華人增加對住宅的需要，又陸續推行填海造陸計劃，從1866年到1910年，“內港的港口河岸線已經擴展到了沙梨頭海邊街－巴素打爾古街－火船頭街－河邊新街馬路沿線，包括現在提督大馬路、沙梨頭海邊街、新馬路西端、快艇頭街、新埠頭街、柴船尾街、福隆新街、宜安街、福德新街、下環正街等一片廣大的區域，整條內港河岸線平滑連接起來，使澳門半島的面積擴展到三萬三千平方公里”⁽¹⁰⁾。填海造陸使澳門半島幾乎連成一個整體，這些填海陸地幾乎都作為商業用途。“茲據該新屋主及原日所准填地之人稟稱，懇將在新海邊街建造騎樓之款更改。[……]查在該地建舖已成數街，亦建高聳，實為本澳增輝，且該商用本所費不貲，將來公物會所收公鈔亦復不少，大有裨於貿易及船隻往來，並有益於在該處傭工之數百人。”⁽¹¹⁾填海土地用以建造舖屋，修建道路，連成商業區。

晚清澳門房屋居住地的密集，火災因此接連不斷。據學者研究，1793-1895年間，澳門共發生各類火災四十二宗，火災發生地主要在澳門城內，包括營地街、三巴下街、關前街、草堆街、營地街墟亭、蘆石塘街、大三巴、議事亭、板障堂、柴船尾街、高冠園、澳門花王堂區、近西街、果欄街、沙崗、清平戲院街、船澳口、蘭花里與大井斜巷、四孟街、竹仔室；城外地區有花王堂門外、氹仔、路環等。⁽¹²⁾火災多發生在人口稠密的商業區、廟宇和戲院等地，這些地方又是爆竹使用頻率較高之地。儘管我們無法判斷爆竹就是澳門火災發生的原因之一，但差不多同一時期，作為華南大都會的廣州共發生火災二百三十一起，其中在九十七起“確知起火原由”的火災中，三十六起是因火藥失慎、演戲賽神、祀神等引發的。⁽¹³⁾晚清時期，與澳門毗鄰的廣州、

香港均有因爆竹爆炸而製造了嚴重的公共安全事件，光緒四年（1878）十月二十四日，南海縣麻車鄉周姓娶婦，“親串咸來道賀，鬧房三晝夜，鞭炮放不絕聲，其女客等另於左近灑掃一舍居住。不意，第三夜有小孩私將炮竹燃放，餘燼落於對面之茅屋上，頃刻延燒。女客於睡夢中驚醒，無門可出，同時燒死十三人。其中有二婦已懷孕數月，故說者謂實斃有十五人云”⁽¹⁴⁾。光緒二十年（1894）農曆正月初一日午後一點三十分，香港皇后大道有人施放爆竹，墜入一花爆炸坊中，引發爆炸，“響若山崩，脆如玉碎。捕房急鳴鐘告警，各水龍紛紛馳救”，是次災難，造成十四人死亡，尚有多人受傷，入院治療。⁽¹⁵⁾由於爆竹生產所需火藥集中堆放，一旦爆炸，就會造成巨大的人員傷亡。光緒二十七年（1901）十一月，南海縣治瑤臺鄉某家製爆竹，某日，小孩誤墜火星於藥內，“一聲霹靂，屋瓦皆飛，鄉人協力救援，始行熄滅，然一家五口已同葬火域中矣。誠可慘哉！”⁽¹⁶⁾這些事件的發生隨着媒體的報導，也會促使澳葡當局產生安全保護意識。

1851年12月，澳門城區發生過一場嚴重的火災，造成三家中國店舖和一萬圓的財產完全被燬。據說，火災在一家離食品市場不遠、靠近市場里景泰絲舖的香煙製造廠，名叫崇尚舖，被燒燬的店舖主要是華人“零售店”——米店、麵包店、藥店和肉舖。1855年澳門又發生一場幾乎將澳門超過半個城區燒燬的火災，在火災中柴船尾、草堆街、木橋街、新埗頭為中心的華人商業區損失慘重。⁽¹⁷⁾而在澳門頻繁的火災中，爆竹似乎不能排除在外，據1895年4月21日的《鏡海叢報》第四十二號記載：“（4月19日）天色將明之際，忽從夢中驚聞門外喧雷大轟，異常震響，披衣急起，燈火人聲，紛從窗外而馳。報稱竹仔室同盛製炮竹廠失慎，水車飛往灌救，幸即救息，焚燬無多。起火之由，係因匪人入盜藥引，遺火於物，致兆祝融。三點半鐘，各伴已知，幸喜離海甚邇，鄰店幫同取水，故不延及藏藥之所，否則土藥雖緩，要亦群受驚慌矣。”於此可知，爆竹確實是澳門火災重要隱患所在。正因為澳門火災多發生在人

口稠密區，所以澳門的爆竹廠在選址上多在城外郊區的空曠地。

廣東習俗：“最喜迎神賽會，凡神誕，舉國若狂。臺閣故事，爭奇鬥巧。富家競出珍玉珠寶，裝飾幼童，置之彩亭，高二丈許，陸離炫目。祀神則供大爆，其制高許尺，圍如之，環小爆數十，皆用彩繒纏裹，四人舁之。每燃，轟然齊鳴，大爆後發，煙焰漲天，聲聞數里。五色紙隨風飛舞如蝶，觀眾譁然一笑，以賞心樂事，歷數晝夜而後已。”⁽¹⁸⁾這裡的大爆和小爆就是爆竹的形狀大小，其燃放時的“煙焰漲天”即有可能產生火花四濺，並引發火災。與此同時，在澳門生活的葡人也有使用類似爆竹的禮炮。《鏡海叢報》光緒廿一年八月初七日第十號報導說：“為西洋君主暨西洋皇后同日千秋令誕，澳門各炮臺循例於日出時昇國旗，至日入時而止，曰加午。各炮臺俱放大炮廿一門以賀。”禮炮與爆竹有異曲同工之妙，《鏡海叢報》光緒廿一年九月初六日第十四號又報導說，一八九五年十月初二日晚十二點鐘，“二龍頭花園異常鬧熱，西官咸馳車肅赴探悉，初三日為澳督高制軍壽辰，是晚預祝之禮。制軍夫人因愛斯地花木亭臺堪怡心目，故行移居於此。制軍每日返署辦公後，即行飛車還息，賞泉石之清幽，敘倫常之雅樂。初三日，文武西官皆到賀祝，門外焚燒炮竹至數萬響，大排筵宴，以樂嘉賓”。燃放爆竹數萬響，也可知葡人受到華人習俗之影響。同治八年（1869）11月18日，“根據1867年7月1日通過的法令，海外省事務部決定將《民事法典》延伸到殖民地。就澳門而言，第八條做了如下規定：‘中國人的風俗習慣須在華人事務檢察官許可權中予以重視。’該部法令刊登在1870年第三期《政府公報》上。該法令雖明文規定保留華人的風俗習慣，但內容含糊不清，後來鑒於需要將澳門華人在家庭和繼承方面的一些風俗習慣提高到法律權利義務層次，1909年6月17日又頒佈了〈澳門華人習俗之例〉。”⁽¹⁹⁾華人習俗自然包括紅白喜事中的燃放鞭炮。

晚清澳門爆竹廠的建立與分佈

從上述澳葡當局對燃放爆竹的限制中可知，晚清澳門的爆竹消費量很大，爆竹消費已成為社會經濟和民俗文化活動的重要內容。據1895年2月17日《鏡海叢報》以“嬉春大樂”為題報導在春節期間，“連夜澳中各商戶虔奉關壯穆、包孝肅、華元化先醫、康真君各神牌像，巡遊全澳，自十四晚而止。[……]十四晚在火船頭曠地內，某九八行迎致小獅，在此跳舞，焚燒炮竹至數千萬響，計時約一打鐘之久。聞費炮竹之價，幾及百金云。云於時但見火光一片，金鼓喧騰，並炮竹聲而震耳。扛舞獅具之眾，皆用十五六歲小童跳躍火中，異常勇捷，圍而觀者至數百人，皆拍掌而喝采。”⁽²⁰⁾可見，遊神賽會已經成為澳門華人習俗文化的重要組成部分，而在遊神過程中，燃放的爆竹量十分龐大。那麼這些爆竹來源於何

處？就《澳門憲報》的記載來看，這些爆竹可能主要是澳門本地所生產。晚清澳門爆竹業最初由中國內地傳入，在澳門手工業史上佔據重要地位。炮竹業生產的全盛時期，澳門大街小巷，屋前屋後，到處都可見婦孺老小搓炮的繁忙景象。⁽²¹⁾澳門不僅在當地有從事爆竹的生產與買賣，還有部分商人從內地引貨發賣，如周海籌“係澳門人氏，在花王堂坊大三巴屋第四十二號屋出世，已有妻室，現在大良貿易，乃向做炮竹生意”。⁽²²⁾

澳門居民對爆竹消費之大，又促進了爆竹業在本地的生根發展，爆竹業成為澳門手工業的重要組成部分，澳葡當局早在1863年就因澳門爆竹業的發展而頒佈了有關章程，目的是規範爆竹行業。⁽²³⁾1879年之後《澳門憲報》恢復中文翻譯，這就為全面瞭解澳門社會狀況提供了較全面的資訊。茲將1879年以後《澳門憲報》有關爆竹廠建立與分佈的記載羅列成下表：

晚清澳門爆竹廠分佈表

申請人	地 址	周邊環境	資料來源
李漢源、 梁旺賢	竹仔室第四號屋	澳門郊外之區。	1881年12月3日第49號； 1881年12月10日第50號
梁亞喬、 梁六朝	望下帽圍內第十一號並十三號之屋	北向望下路，南向田及水塘，東向田並爛屋，西向該屋界街巷。	1882年5月6日第18號
梁若京	二龍喉花園馬路味先地花園	北向望下廟之田，南向馬路，東向黃允花園，西向亞涼花園。	1882年5月13日第19號
林日	新橋村田中間	北向新橋村，南向葵屋，東向連勝街，西向新橋村。所擇地段係在澳門城外。	1882年8月12日第32號； 1882年11月18日第46號
廣隆	洗衣灣竹仔室斜巷第一、第三、第五、第七、第九號屋	北向婦人馬利亞·費理巴花園，南向士理末亞花園斜巷，東向該馬利亞·費理巴並士理末亞之花園，西向竹仔室斜巷。	1883年2月17日第1號； 1883年3月31日第13號
馮紹	啞嗎喇馬路即蓮峰廟之路	西向馬路，東南北向空地。	1883年3月17日第11號
余亞康 (余阿康)	摩魯兵房(摩啞兵房)	自西望洋至媽閣的一座山中設廠。該廠四至俱是空曠之地。	1883年11月24日第47號； 1884年正月2日第4號
廣源	東望洋馬路之花園，名願辣地花園	該花園東西北皆向空地，南則向馬路。	1885年4月11日第15號； 1885年5月23日第21號
陳廣成	連勝街之僻處	該廠東與北同連勝街，南向橋巷及沙江涌，西向田地。	1886年7月22日第29號
余吉臣	竹仔室斜巷第一、第三、第五、第七、第九號	南北向花園，東西向街，係在澳門郊外。	1887年四月初七日第14號



申請人	地 址	周邊環境	資料來源
蕭照	沙岡海邊街北便	該廠北向空地，南亦向空地，東向連勝街，西向沙岡沙灘。	1889年四月初四日第14號
何廷光	望廈帽圍第十一、十三號屋內之花園裡便	北向望夏廟街，南東均向田地，西向帽圍。	1889年五月初九日第19號
何其	沙梨頭白灰街第一號	西北向一船澳，西南向白灰圍，東北向白灰圍，東南向白灰廠。	1889年10月17日第42號
王元泰	沙崗空地之處	左右並無街鄰，其四至北西南俱向空地，東向篩箕圍。	1890年7月31日第31號
何廷光	群隊地瑞隆棧炮竹廠外之地	其四至均向空地，係在澳門郊外。	1890年8月28日第35號； 1890年12月11日第50號
羅新、黃耀池	馬蛟石斜路狗灣花園內	該園四至係西北向二龍喉馬路，東北向馬蛟石斜路，西南向劄狗灣花園，東南向馬蛟石炮臺馬路。	1893年5月27日第21號
林石泉	澳門外坊群隊街第十一、十三等號屋		1902年11月29日第48號
曾嘉浦	沙崗橋樑街第九十七號門牌，即向日謙源炮竹廠之地		1908年五月初九日第19號

此外尚有：1) 德隆炮竹店正舖在四孟馬頭，棧房在竹仔室，於光緒七年七月開張；2) 澳門卑哆祿 (Pedro) 街廣源盛炮竹店；3) 澳門景福隆記炮竹店。⁽²⁴⁾

從上表來看，晚清澳門至少有二十家以上的爆竹廠，分佈相當廣泛，有望廈、二龍喉、新橋、洗衣灣、啞嗎喇馬路、連勝街、落竹、沙梨頭、沙岡、外坊群隊街。這些地方多為華人集中聚居地：“華人聚居地方，即係龍田村、望廈、沙崗、新橋、沙欄仔、沙梨頭、賣菜地、媽閣及白鴿巢前地、花王堂街、大三巴、賣草地街、議事亭前地、轎夫巷、紅窗門、三巴仔街、三巴仔橫街、三層樓上街、打鐵斜巷、下環街、摩盧廠斜巷等處，西便屋後所圍之各地。”⁽²⁵⁾ 上述地區都位於澳門半島，爆竹廠未見於氹仔和路環二島，這可能與氹仔和路環人口較稀疏，尚未完成開發有關，據統計，直至1910年，氹仔島僅有陸上居民4,081人，水上居民1,920人；路環島陸上居民1,365人，水上居民556人。⁽²⁶⁾ 另外，從爆竹廠的周圍環境來看，選址多在空曠地帶，並充份考慮鄰里、水源、屋業等因素，盡可能兼顧爆竹廠的生產及周圍居民的公共安全。“光緒十七年（1891）4月15日，由於中國政府苛刻稅收，廣州的爆竹廠紛紛遷來澳門。”⁽²⁷⁾

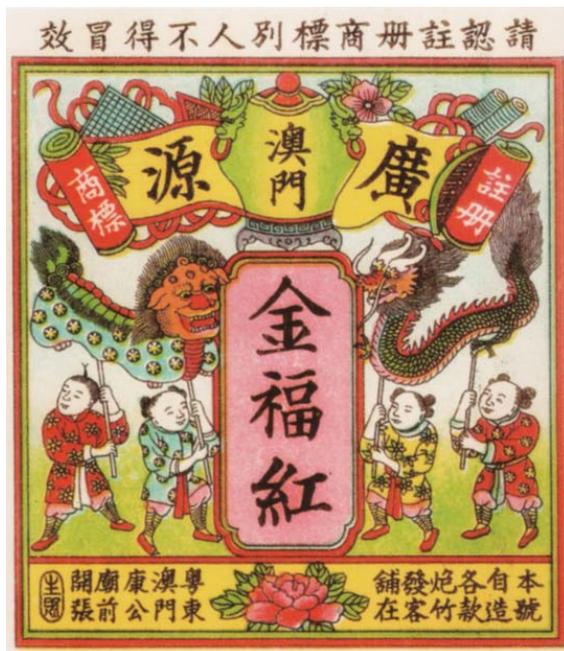
澳門本土的特色產業應時而起，爆竹業在澳門開始得到發展。

從開設爆竹廠的申請人來看，爆竹廠的申請者多是華人，如梁亞喬、梁六朝、梁若京、廣隆、余晨吉、何廷光、何其等。這些華人中有一部分人又是葡籍身份。據《鏡海叢報》光緒二十年八月廿七日第十號的“聲告”報導：“何連旺，廣州順德人，其隸西洋籍之名曰廷光，賞有寶星，賜有榮銜，西洋人多以亞旺呼之，應於廣眾，情態甚謹，其捐候選道員之名曰仲殷，字穗田。”對於何連旺加入葡籍，1884年《澳門憲報》記載：“大西洋國吏部大臣於西曆本年六月十九日奉上諭：據管理水師事務兼管外洋屬地部大臣保舉，在澳居住入西洋籍之華人何連旺，着賞賜基喇斯督寶星。”⁽²⁸⁾

從表中何連旺分別在1889年、1890年向澳葡當局申請建立爆竹廠來看，此時他已是加入葡籍後的第五、六年。這段時間是何連旺商業經營事業的上昇階段，其中爆竹廠也應該是其資本積累的途徑之一。他通過慈善活動，贏得了社會的廣

泛好評，1889年初，中國北方地區大規模的自然災害，時澳葡也在社會上進行“勸捐賑濟”，以舒民困，何連旺是勸捐的領頭人之一。“茲舉配帶頭等寶星·議事公局局長巴士度為會長，律師左治、盧九、何連旺、翻譯官馬琪仕為主筆，俾同為公會襄助辦理，務須竭力於各處，多方設法勸捐銀兩，以便賑濟北方災民。查現舉數人，素以樂善為懷，存心仁愛，諒必努力而行，不負委任，是本部堂之所厚望也。”⁽²⁹⁾ 從中可看出，何連旺等是“素以樂善為懷”的澳門華商代表，並因此而得到澳葡當局的認可和倚重，也證明華商在澳門社會的重要地位。華商和澳葡當局的友好關係，為何連旺等在澳門建立爆竹廠提供了方便。而何連旺從其父親何穗田開始就一直是澳門最著名的大商人之一。⁽³⁰⁾ 透過何連旺家族的歷史可以看出，華商對澳門經濟和社會發展起到了至關重要的作用，因而澳葡當局積極拉攏華商加入葡籍。而具有葡籍身份的華商在開辦爆竹廠及其它商業活動中享有優惠待遇，反過來也吸引華商加入葡籍。

晚清澳門爆竹廠如雨後春筍般的建立，無疑也刺激了澳門社會經濟的發展，澳葡當局因而逐步放寬政策吸引華人加入葡籍。早在1887年6月15日之前華人要想獲得葡人身份，要具備澳門本地出生和父母中有一方是葡籍才可。此時期內具備條件的華人人數並不多。之後，隨着葡萄牙為對抗清政府，擴大在澳門的主權，對加入葡籍的要求放寬，簡化了行政手續，給華人入籍以種種優惠待遇，吸引華人加入葡籍。從上表所列的爆竹廠設立時間段來看，先是在1886年議定：“在澳設立婚喪產育之註冊章程，以便澳內未經奉教之西洋人及外國華人等遇有婚喪產育之事，可以照民律註冊為據。查此舉有裨於澳內民人者，實屬過半，而且有裨於政務。茲所立新章定於西紀曆本年八月初一日，即華七月初二日創行，惟開辦當始，暫時准任人意，或註冊，或不註冊亦可。”⁽³¹⁾ 1886年的這項規定不具有強制性，是自願的行為，表明澳葡當局對華人的尊重和懷柔，對華人的婚喪產育等習俗予以肯定，以



澳門廣源炮竹廠的包裝貼紙
 (黎鴻健：《氹仔炮竹業》頁24)

減少華人對葡萄牙的排斥。在爆竹廠建立的最後幾年，1902年澳葡當局又出臺了新政策：“爾等但將在澳出世年月日、娶室年月日、身故年月日各等情事，遵赴本廳掛號，註入民冊，即作為西洋籍人，可以沾受民律例第十八款附款二所給之各種利益，不必再行稟請，表明入籍。”⁽³²⁾ 這一律令明確表明加入葡籍可享受民律十八款中的各種利益，在當時清政府腐敗不堪，釐金稅率苛刻的背景之下，“對這些華人而言，歸化證僅是逃避中國官府管制的證件，以及獲得公民保障的方法，因為至少在現實中，未歸化的華人無法完全享有同樣的保障”⁽³³⁾。因而，享受外籍所給與的各種保障與利益，無疑會吸引更多的華商加入葡籍。1906年澳葡當局又規定“准各華人之係在澳門及澳門屬地出世者，照現行之辦法以表明其出世並入籍”⁽³⁴⁾，將受眾的範圍擴大到華人的家庭和族系。澳門華人在爆竹廠建立期間入葡籍，這對爆竹廠的發展提供了社會背景，對爆竹廠的管理經營或許有好處。

澳葡當局管控爆竹業以減少公共安全隱患

爆竹因其易燃易爆，一旦管理不到位，生產者稍有不慎，就會引發爆炸而對公共安全產生威脅。嘉慶以後，澳門就是火患重災區之一，《中國叢報》1835年5月報導說：“中國有重大（火災）危險的地方不可能超過四個，澳門成為其中之一。”⁽³⁵⁾ 澳門地區火災常發原因主要是因為澳門地域狹窄，房屋密集，工商業區與聚居區往往共處一地，容易造成火災，而且火災一旦發生就會蔓延，造成大範圍的人財損失⁽³⁶⁾，嚴重威脅澳門的公共安全。正因如此，澳葡當局對火災防範十分重視，但澳門畢竟屬於中國領土，澳葡當局因華人棚屋引發火災，必須向中國官府報告。1818年某日晚九點，澳門北灣火災波及到商業區，損失慘重。為此，澳葡當局給廣東巡撫寫信，並附上澳葡當局禁止修建棚屋的規章，稱這些棚屋離葡國人居住的房舍很近。信中稱，為杜絕火患，澳門決定拓寬街道，加大房與房的間隔。⁽³⁷⁾

隨着晚清澳門爆竹業的發展，澳葡政府逐步加強了對爆竹業的管制。咸豐八年（1858）12月25日，“澳門華政衙門頒佈了由管理華人事務官勞倫索·馬葵士於12月22日簽發的環境保護條例：禁止在市區內設立因產生臭氣而污染空氣的工廠。同時為防範火災和爆炸，禁止在市裡生產煙花。條例是用葡文和中文發佈的。”⁽³⁸⁾ 這一規定僅僅是禁止在城內生產煙花，但說明澳葡當局已經明白了煙花燃放與火災的關係。澳葡當局開始從源頭對爆竹業加強管理，並將所有申請開辦爆竹廠的事務都向社會公開。1881年12月初三日《澳門憲報》第四十九號記載，“大西洋欽命澳門理事官辦理華政事務”在十月初八日公開張貼李漢源、梁旺賢請求開設爆竹廠事的告示如下：

據李漢源、梁旺賢稟求，准在竹仔室第四號屋宇開設爆竹廠等情，查一千八百六十三年十月廿一日章程附單內第一等款所言，爆竹廠有惹火並轟炸之虞，是以按該章程第六款示諭各官暨該廠司事人並關涉人等知悉，如因所開爆竹廠有礙

保存人命民人身家及該處鄰舍者，自本日起，限三十日內，可赴本衙呈明。除此外，不准呈稟。茲出示粘在常貼告示處。特示。

這一告示再次將爆竹生產與火災聯繫起來，對有可能給民眾生命帶來危害的爆竹廠，出於公共安全的考慮，要求當事人在三十日內向官府稟報。同年十二月初十日《澳門憲報》第五十號又刊登“大西洋欽命澳門、地們暨所屬地方總督賈為給照事”，較為詳細地披露了李漢源等開設爆竹廠及官方審查的經過，引述如下：

現據華商李漢源、梁旺賢前來稟稱，懇准其在竹仔室第四號屋宇開設爆竹廠。經飭政務廳詳查，據覆稱可准行，因其所設該廠並無傷礙騷擾，即詢諸最近鄰居子爵啞咖（Cercal）之寡婦，亦不嫌其該廠在此開設。又經飭督理工程官查明，旋據覆稱，亦可准行。不獨該處前經有一爆竹廠開設，即以該處地方而論，可算為澳門郊外之區，等語。查所擇地段係在城外，便與一千八百六十三年十月廿一日上諭第二款附款一之例相符，且查其情形，不防有意外之虞，固無損民人之安居，又無害鄰居之屋業，更無礙各人之方便，是以本大臣與澳門公會商議，茲按照一千八百六十三年十月二十一日第四款之例，准該華商在已上所言之處開設爆竹廠。所有章程開列於後。

第一款：如有違犯後開各款，則所准給之牌照定行銷廢：A、或自給照之日起，限六個月內開張，如過期不開；B、或自給照之日起，限兩年內不開手工作；C、或作工停止兩年有奇；D、或將該廠遷往別處，不是現時所定地方；E、或在廠內更改，致與照內所列情形全不相同，均將牌照銷廢。

第二款：按照一千八百七十七年十月十八日第八十一號札諭內所列存貯火藥章程，止准在廠存貯成桶火藥二十磅、成罐火藥廿五磅。如有明憑該廠所用火藥須要比章程所准較多，則必稟請領給專照，如果無礙，方可准行。



BOLETIM DA

PROVINCIA

DE MACAU E TIMOR

報 憲 捫 地 門 澳

N.º 50

SABBADO, 10 DE DEZEMBRO DE 1881

Vol. XXVII

號十五第

日九十月十年巳辛 日十初月二十年一十八百八千一

簿七廿第

PARTE OFFICIAL

Por ordem superior se faz saber, que quando se suscitem duvidas sobre a intelligencia das materias publicadas nas duas linguas portugueza e china, prevalece a versão portugueza.

大憲奉
諭所札
有地澳
捫憲以
報洋華
文者須
文有者
行論者
辯處論
之洋以
正也為
Está conforme.
Pedro Nolasco da Silva,
1.º interprete.

ALVARÁ

Joaquim José da Graça coronel do exercito de Portugal, e Governador da provincia de Macau e Timor, etc., etc., etc.

Faço saber aos que este meu alvará virem, que, tendo os chinas Li-Ong-Guing e Liong-Von-Ing requerido licença para estabelecerem uma fabrica de panchões na casa n.º 4, sita no Tanque Mainato, e tendo o Administrador do concelho, depois de proceder ás necessarias informações, sido de parecer que não ha inconveniente em conceder a licença pedida, visto a ex.^{ma} Viscondessa do Cercal, que é a pessoa que habita mais proximo da referida casa, haver declarado, que não se oppunha ao estabelecimento da fabrica n'aquelle sitio:

Tendo ouvido o director das obras publicas, o qual tambem informa em sentido favoravel, não somente por se achar ali funcionando já outra fabrica de panchões mas tambem por dever considerar-se aquelle ponto um suburbio da cidade;

Attendendo a que, sendo a referida fabrica um estabelecimento comprehendido na 1.ª classe mencionada pelo § 1.º do artigo 2.º do decreto de 21 de outubro de 1863, o local escolhido se acha fóra da cidade e em circumstancia que não deixa supôr perigo para a segurança individual, para a propriedade ou comodidades de vizinhos;

Tendo ouvido o conselho de provincia;

Em conformidade com o artigo 4.º do decreto citado, de 21 de outubro de 1863, concedo licença para os referidos chinas estabelecerem uma fabrica de panchões na casa indicada, mediante as seguintes condições:

1.ª A licença concedida por este alvará considerar-se-ha caduca;

(a)—Se a fabrica não se fundar dentro de 6 mezes da data d'esta licença;

(b)—Se a sua laboração não principiar dentro de 2 annos, depois da mesma data;

(c)—Se a laboração se interromper por mais de 2 annos;

(d)—Se a fabrica for transferida para local differente do que por este alvará é auctorizado;

(e)—Se forem introduzidas no estabelecimento modificações de tal ordem, que mudem as condições designadas n'este alvará;

2.ª Não poderá haver na fabrica mais de 20 libras de polvora em barris e 25 libras em latas, conforme o § 1.º do artigo 2.º do regulamento para a arrecadação da polvora approved por portaria provincial n.º 81 de 18 de outubro de 1877.

Quando porém se prove que para a laboração da fabrica é preciso dispor regularmente de maior quantidade de polvora, carecerá de licença especial para isso, a qual lhe será dada se não houver inconveniente.

3.ª A fabrica ficará n'aquelle sitio, e o Administrador do concelho para os effeitos dos regulamentos policiaes, assim como pelas contravenções das disposições d'este alvará

大西
洋欽
命澳
門地
捫暨
所屬
地方
總督
賈
給照
事照
得現
據華
商李
漢源
梁旺
賢前
來稟
稱懇
准其
在竹
仔室
第四
號屋
宇開
辦竹
廠經
飭政
務廳
詳查
據覆
稱可
准行
因其
所設
該廠
並無
傷碍
騷擾
即詢
諸最
近鄰
里字
衙
啤咖
之寡
婦亦
不嫌
其該
廠在
此開
設又
經飭
督理
工程
官查
明旋
據覆
稱亦
可准
行不
獨
該處
前經
有一
爆竹
廠開
設即
以該
處地
方而
論可
算為
澳門
郊外
之區
等語
查所
據地
段
係在
城外
便與
一千
八百
六十
三年
十月
廿一
日
上諭
第二
款附
款一
之例
相符
且查
其情
形不
防有
意外
之虞
固無
損民
人之
安居
又無
害鄰
居
之屋
業更
無碍
各人
之方
便是以
本大
臣與
澳門
公會
商議
茲按
照一
千八
百六
十二
年十
月二
十一
日第
四款
之例
准該
華商
在已
上所
言之
處開
辦竹
廠所
有章
程開
列於
後
第一款
如有
違犯
後開
各款
則所
准給
之牌
照定
行銷
廢A
或自
給照
之日
起限
六個
月內
開
張如
過期
不開
B或
自給
照之
日起
限兩
年內
不開
手作
工C
或作
工停
止兩
年有
奇D
或
將該
廠遷
往別
處不
是現
時所
定地
方E
或在
廠內
更改
致與
照內
所列
情形
全不
相同
均
將牌
照銷
廢
第二款
按照
一千
八百
七十
七年
十月
十八
日第
八十
一號
札諭
內所
列存
貯火
藥章
程止
准



第三款：此廠專歸政務廳監查，俾知果否遵依巡捕章程。如有違犯此照各款，須按一千八百六十三年十月廿一日上諭內章程所載罰款辦理，並為該廠之主人或司事人是問。為此通諭各官知悉。

從有關李漢源的兩份告示來看，爆竹廠的選址首先要能保證人命民人身家及該處鄰舍的安全，告示發佈三十日內仍可呈明不當之處。在廠址選擇上以城外郊區為主，但須經鄰居同意，在確認了“不防有意外之虞，固無損民人之安居，又無害鄰居之屋業，更無礙各人之方便”之後，方可准許領取牌照開辦。事實上，從上文所列〈晚清澳門爆竹廠分佈表〉中可以看出，爆竹廠確實在城外郊區，其周邊多為空地、馬路、田地、花園等空曠地。牌照的領取，要經過層層審查，先後需要經過華政事務廳、督理工程官查明，再稟報澳督，由澳督與澳門公會商議決定。面對這樣繁雜的過程，一些商人選擇了僱傭律師代為申請，如余亞康即請律師巴士度代為稟請。⁽³⁹⁾ 律師若瑟·施利化代廣源稟求在東望洋馬路之花園，名顧辣地花園內開設製造爆竹廠。⁽⁴⁰⁾ 已經申請並獲得批准而領取牌照後，仍要按照章程行事，過期不開，或兩年內不開工，停工兩年以上，遷廠，廠內更改，都要銷廢牌照。對爆竹廠貯存火藥的數量也規定以成桶限量為二十磅，成罐限量二十五磅。為保證各項章程的執行，令政務廳進行監察，如有違犯，即予罰款。

除了上述各條外，製造爆竹中的各種材料，因其危險性的不同，澳葡當局對此也作了不同規定。1882年應華商梁若京的稟告言：“該廠所用物料，係硝、硫黃、黑炭數宗，其做爆竹，係用木器，兼以手轉動。”這類爆竹廠安全係數相對較高。“緣按照一千八百六十三年十月廿一日上諭內附單所載，此廠係入該單內之第一等，因此等廠防有轟發並失火之危險。是以按照上諭內第六款出示，請各官員及各廠東主司事，並有關涉人等，如該廠有傷保養眾人生命，或有礙民人身家物業，又或礙該處附近鄰舍不能安靜，倘有前項情弊，准限

於三十日內繕稟赴本署呈斷。除已上所列緣由外，毋許藉端混稟。”⁽⁴¹⁾ 隨着科技的發展，爆竹工藝也有所改善，1890年何廷光（即何連旺）稟求在群隊地瑞隆棧炮竹廠外之地建一分廠，內設火輪汽機為造炮竹紙之用。“此等廠係歸入第二等之單，緣該廠須防有轟炸及失火之險”，對此等廠的安全管理要求較為嚴格，其選址四至均向空地，係在澳門郊外，“不防有損近鄰人民不能安居，又無害居鄰之屋業，更無礙各人之方便”。此次申請歷時也較長，從1890年8月28日政務廳發佈第一告示，到1890年12月11日總督才給牌照。⁽⁴²⁾

澳葡當局也意識到僅僅對爆竹業生產進行管制，尚不足以保障地方公共安全，爆竹在離開生產階段後的燃放亦會帶來各種危險。“照得查因晚間深夜有燒放煙花起火爆竹等件，殊屬防有危險。”⁽⁴³⁾ 對此，澳葡當局對爆竹燃放也作出種種規定，以期相對降低不安全係數。據1883年10月20日記載：“查因晚間深夜有燒放煙花起火爆竹等件，殊屬防有危險，且搔亂鄰里，又因華人喪事亦於夜深時候，一連數夕，鳴鑼擊鼓，誦經奏樂等事，均屬擾害里閭。”很顯然，燃放煙花爆竹可能產生起火的危險事件，不僅因深夜噪音擾民，而且可能因火災而給民眾帶來生命和財產的損失。所以，澳葡議事公局在充份尊重華人習俗的前提下，頒佈規定如下：

每夜自十一點鐘起至翌早七點鐘，嚴禁燒煙花起火爆竹等件。附款一：本澳華人廟六所，即媽閣廟、康公廟、沙梨頭廟、新橋廟、望夏廟、蓮峰廟，該六廟不在禁內，無論日夜，不拘時候，均可燒煙花起火炮竹等。附款二：如遇華人過新年，於除夕、初一、初二，該三晚不在禁內，並西人歲暮除夕，亦不在禁內。附款三：如華人所居之地或有戲院，或有戲棚演戲時候，均可准其燒煙花炮竹等物。[……]如有人違犯本告示規條，初次則罰銀二圓至二十圓不等。倘有再犯，則罰銀二十圓，並監禁三日至十五日不等。⁽⁴⁴⁾

◁1881年12月10日第五十號《澳門地攤憲報》

於此可見，禁止燃放爆竹有時間、區域的限制，但是華人所奉祀的六大廟、農曆新年、演戲場所等是不在禁止之列的。從中還可以看出，洋人在歲暮除夕之際也會燃放爆竹慶賀。也就是說，澳葡當局既出於公共安全考慮而禁止華人燃放爆竹，又尊重華人、洋人習俗而適當放寬。

從上述澳葡當局對燃放煙花爆竹的時間與地點的限制，亦不難看出晚清澳門使用爆竹的頻率之高、規模之大。即便如此，華人對澳葡限制燃放煙花爆竹還是不太滿意。1884年1月28日，澳門有實力的華商向澳葡政府上書，請求放鬆對燃放爆竹的管制：

查第一款之第一附款內，前所准華人六廟不在禁內，茲定加多兩廟，亦一體不在禁內：一廟在大街，一廟在下環街之皇家新街。第五附款，自華正月初三至廿五日，准各店舖行商由晨早五點鐘起至晚夜十二點鐘止，准華人燃放炮竹。第六附款，如有酬神建醮教內各事，並娶親等事，倘先有稟上議事公局求情，方准自早五點鐘至夜十二點鐘燒放爆竹，惟要先於廿四點鐘之前稟准領照，即將該照轉呈巡捕統領查閱畫押方可，但所准祇一夜矣。⁽⁴⁵⁾

根據華商的建議，由先前的六大廟擴大到八大廟；農曆新年的整個正月都可以在規定的時間段內燃放爆竹，平日的婚嫁也可以燃放爆竹，但前提是都需要向澳葡議事公局稟報。也就說是，華人也能接受澳葡禁止燃放爆竹的有關規定，說明居住和生活在澳門的華夷之人已有安全保護意識。1885年11月5日又對以上兩則告示再行申明。⁽⁴⁶⁾ 此項規定涉及面廣泛而詳細，對爆竹燃放時間採取了明細的規定，對燃放爆竹的地點列出了清單，特殊情況需要上報獲批後也可燃放爆竹，使澳門居民的社會生活有了一定的安全保障。

其實，澳葡當局的公共安全意識一直較強，即便尊重華人紅白事燃放爆竹的習俗，若遇到華人重大祭神打醮活動時，還會具體規定燃放煙花

爆竹的路段和時間。1892年12月7日澳葡當局發佈告示說：

本月廿六日下午六點鐘起，至十一月初三日上午六點鐘止，因華人建醮大會，是以特行出示，嚴禁各東洋車於廿六日下午六點鐘起，至十一月初四日上午六點鐘止，不准經行之處列下：計開：康公廟前地巴喇叻叻街、沙梨頭海邊街、通商街、美基街、卑哆祿街，並不准各人在已上所禁之各街，在該時候內，施放爆竹，如違，照例議罰。⁽⁴⁷⁾

這種對交通的管制，一方面是因為打醮活動要燃放煙花爆竹，另一方面儘量減少某些路段的人流量，保持交通順暢來加強安全防禦。

為了強制民眾遵守爆竹燃放的規定，1899年9月16日又詳細規定了違規燃放的處罰措施：“原訂自夜內十二點半鐘至天光五點鐘止，嚴禁燃燒煙火、火箭及炮竹等，如違，罰銀十圓；[……]今將以上兩款所定十二點半鐘起到五點鐘止之時候，專指華人聚居之地方而言；若非全是華人聚居之處，則自上午十點鐘起方准燃燒炮竹，及鑼鼓歌唱等事。[……]原訂罰銀十圓，今擬按照所犯情事，罰銀一圓至五圓不等。”⁽⁴⁸⁾

此外，澳葡的經濟政策也對爆竹業產生了相當重要的影響。從1848年開始實行專營制度開始，專營制度逐漸擴展到各個行業。專營制度由政府公佈招標告示，招人承充。承充者在規定期限內向政府繳納一定數額的承包費，即獲得在合同規定之地域範圍和期限內的專營權，並對承充人專營的時限和地域範圍、責任、權利以及違規罰責和價格作出規定。⁽⁴⁹⁾ 1894年7月1日至1896年6月30日，澳門、氹仔、過路灣及其屬地出入口製賣火藥硝及硫磺生意，由華人葉瑞腳承充。⁽⁵⁰⁾ 1897年1月1日至1899年6月30日，所有澳門、氹仔、過路灣及其屬地出口、入口製賣火藥硝及硫磺生意由華人李鏡荃承充。⁽⁵¹⁾ 在對承充人的各項權利與義務中，即包含了對爆竹業的安全管理，對製造煙花爆竹的材料、場地、生產時間、

產量、存貯、監管等都作出了規定，承充人加入到了爆竹安全管理的行列之中：

第二款：除列下各件不入上款所定之內者：A、任本澳官憲在合同所訂各街市之外購買火藥，無庸納規。B、惟現在本澳經已開設之炮竹煙火等手藝各店，仍准照舊製造，但要遵照從前所准章程，於本章毫無相背，或無更改之各事而行。附款一：其製炮仗火藥各廠地，要在各憲所指定之處方准。附款二：所製此等火藥，任由本合同承充人隨時查驗，其所未報者，一經承充人問及，即須將其所製貨項多少，以及斤兩輕重，列單報明。附款三：所製成之火藥，每日必按章程所准之數，交在炮仗廠。如或存貯在國家火藥局，則須照火藥局章程，輸納使費。附款四：各廠所存火藥，不能過五百磅外，亦不准並存在製炮仗之處。必須另貯一所，陸續取出，隨製隨用。附款五：所有製火藥各廠，夜晚嚴禁不准做工。[……]

第七款：准承充人及其所用工人，入生意工藝各行店及船上，查緝火藥硝磺，以免受虧。附款：凡入生意工藝各行店查緝火藥硝磺之時，必須稟請政務廳同到方准入查；若係船隻，則須偕水師、巡捕同往。[……]

第十一款：上款所擬各號章程，專指製造炮仗所用之火藥，存在火藥局者而言，並要照下所列更改事例而行。A、此等火藥貯在火藥局，如未有已交使費憑據，或無人擔保交納者，不准將火藥搬出。B、所派管理火藥局之員，宜設簿一本，登記此等火藥出入數目，每到月之初三日，將上月各處舖廠等出入火藥數目，詳細開列清單，匯呈國課官查驗。⁽⁵²⁾

1902年，鑒於爆竹業在澳門經濟中佔有一定的比重，澳葡當局規定從事爆竹業生產的人需向政府繳納規銀：“甲、開設炮竹、火器廠，並准將硝磺入口、製造火藥之牌照，每年納規銀一千圓。乙、准將硝磺入口、出口、發賣之牌照，每年納規銀三百六十圓。”同時，對無力領牌開廠

的人則允許他們向有牌照的廠家領取物料在家生產，並免除他們的納規，“自未設廠之貧家，向各領牌之廠領取物料，在家完整炮竹以為生計者，免其領取牌照。”“凡非自己設廠而向領牌之廠領取物料，在家內率家人幼稚完整炮竹者，即照本章程第一款之附款所載，免其納規。”於此也可見，清末澳門爆竹製造的規模已經不僅僅限於爆竹廠，而且還鼓勵貧民在家庭生產。正是因為爆竹製造業的擴大，澳葡當局對製造爆竹的材料進出口也放寬了限制：“製造炮竹所用之硝磺，其入口之數不拘多少，其貨色等第亦不立定限。”“凡炮竹廠，均可向賣軍器店購買火藥，以便摻和其自造之火藥，裝造炮竹出賣。”⁽⁵³⁾製造爆竹所需的硝磺、火藥可以不受限制地購買，也預示着澳門爆竹業的生產進入活躍期。

澳葡加大監管力度，同治五年（1866）十月二十七日，澳門政府頒佈第四十六號訓令，公佈防範火災規定，除了規定市集內大商店必須經常配有水桶備用、市集內某些街角應設儲水池等規定外，還包括“將危險性行業遷離”的規定。⁽⁵⁴⁾對於存在危險的爆竹廠，“除領有總督牌照外，其餘均不准將火藥、硝磺、軍器入口、出口、發賣並製造火藥、火器。[……]設立危險之廠，如督憲察看情形，慮有損礙居民之弊，任將牌照撤銷。該廠東不得求補分毫”。而且工廠一旦建立後就不得隨意搬遷，“領牌製造火藥、火器各廠，倘有搬遷之事，必須稟准督憲，並遵照律例所載各事理，方准搬遷”。儘管對硝磺的進出口數量不作硬性規定，但對其存放卻有嚴格的要求：“製造炮竹所用之硝磺，其入口之數不拘多少，其貨色等第亦不立定限，但存貯之處，必須在炮竹廠內，擇一慎密地方，以免有危險之虞。[……]上款所論之火藥，每日製成之後，立即搬往炮竹廠存貯。若其數已滿炮竹廠所准存之額數，則其餘盡數歸入國家廠存儲，仍照章程繳納規銀。[……]凡爆竹廠必須另設一所慎密地方以存火藥。”⁽⁵⁵⁾澳葡當局以法律條文的形式強化對爆竹製造與買賣的制度化監管，以嚴格的規章來盡力減少爆竹所引發的安全隱患。

本文通過《澳門憲報》中刊載的爆竹史料分析研究，揭示了晚清澳門爆竹業的生產背景及其可能存在的給公共安全所帶來的隱患，探究澳門在近代城市發展歷程中，將公共安全納入到澳葡當局的監管中，盡可能減少因火災發生而給社會各界所造成的損失。鑒於爆竹業生產本身的高危性，同時又是經濟發展的重要產業，澳葡當局通過一系列的監管和防控措施，對此類產業進行管制，通過官府的行政干預和法律介入，將分佈廣泛的澳門爆竹廠納入官府的監管之下。這一行為可能既有官府徵稅的目的，但更多的則是為了保障社會民眾的生命財產安全，同時也因此而提高了整個社會的公共安全防範意識。

【註】

- (1) 王銘珍：〈澳門最早的消防組織和消防文告〉，《上海消防》1999年第7期；陳偉明：〈近代澳門火災與消防管理〉，《澳門歷史文化》2008年第7期；葉農：〈從中文史料看19世紀澳門的火災與防災、救災〉，《文化雜誌》中文版2010年第74期。
- (2) 查燦長：〈中國近代中文報刊起源探究——以《澳門憲報》為個案〉，《新聞界》2006年第6期。
- (3) 《澳門憲報》1879年2月8日第6號。本文引用的《澳門憲報》，均引自湯開建、吳志良主編《〈澳門憲報〉中文資料輯錄(1850-1911)》，澳門：澳門基金會，2002年。
- (4) 查燦長：《轉型、變項與傳播：澳門早期現代化研究(鴉片戰爭至1945年)》，廣州：廣東人民出版社，2006年，頁123。
- (5) 林廣志：《晚清澳門華商與華人社會研究》，暨南大學2006年博士學位論文。
- (6) 莫世祥等編譯《近代拱北海關報告彙編》，澳門：澳門基金會，1998年，頁82。
- (7) 〈判事官眉額帶歷為勸拆毀關前等處篷寮事告閩澳民人書抄件〉，劉芳輯、章文欽校《清代澳門中文檔案彙編》，澳門基金會，1999年，頁36。
- (8) (9) 〈理事官為懇請飭差將各處篷寮盡行拆事呈香山知縣及縣丞稟〉，劉芳輯、章文欽校《清代澳門中文檔案彙編》，頁36；頁39。
- (10) 吳堯、(葡) 樊飛豪、(日) 是永美樹：《拼合記憶：澳門歷史建築的發展和保護》，北京：中國電力出版社，2009年，頁56。
- (11) 《澳門憲報》1882年3月11日，第10號。
- (12) (17) (36) 葉農：〈從中文史料看19世紀澳門的火災與防災、救災〉，《文化雜誌》中文版2010年第74期。
- (13) 張家玉、劉正剛：〈晚清火災及防禦機制探討：以廣州為例〉，《安徽史學》2005年第3期。
- (14) 《申報》光緒四年十一月十一日。
- (15) 《申報》光緒二十年正月初十日。
- (16) 《申報》光緒二十七年十一月二十六日。
- (17) (清) 張渠：《粵東聞見錄》卷上〈好巫〉，程明點校，廣州：廣東高等教育出版社，1990年，頁50。
- (18) 施白蒂著、姚京明譯《澳門編年史(19世紀)》，澳門：澳門基金會，1998年，頁176-177；(葡) 葉士朋著，周艷平、張永春譯《澳門法制史概論》，澳門：澳門基金會，1996年，頁56。
- (19) 湯開建主編《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，廣州：花城出版社，2001年，頁473。
- (20) 卜奇文：《清代澳門與廣州經濟互動問題研究》，暨南大學2003年博士學位論文，頁85。
- (21) 《澳門憲報》1903年4月25日第17號。
- (22) 《澳門憲報》1881年12月初十日，第50號。
- (23) 《澳門憲報》1884年2月23日第8號；《澳門憲報》1897年3月13日第11號；《澳門憲報》1898年12月3日第49號。
- (24) 《澳門憲報》1899年9月16日第37號。
- (25) 何大章、繆鴻基：《澳門地理》，廣州：廣東省立文理學院，1946年，頁56。
- (26) (37) (38) 施白蒂著、姚京明譯《澳門編年史(19世紀)》，澳門：澳門基金會，1998年，頁265；頁21-22；頁134。
- (27) 《澳門憲報》，1884年9月20日，第38號。
- (28) 《澳門憲報》，1889年2月14日，第7號。
- (29) 湯開建：〈晚清澳門華人鉅賈何連旺家族事蹟考述〉，《近代史研究》2013年第1期。
- (30) 《澳門憲報》1886年7月22日，第29號。
- (31) 《澳門憲報》1902年5月17日，第20號。
- (32) (葡) 葉士朋著，周艷平、張永春譯《澳門法制史概論》，澳門：澳門基金會，1996年1月，頁53。
- (33) 《澳門憲報》，1906年1月初六日，第1號。
- (34) 湯開建主編《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，頁33。
- (35) 《澳門憲報》1883年11月24日第47號。
- (36) 《澳門憲報》1885年4月11日第15號。
- (37) 《澳門憲報》1882年5月13日第19號。
- (38) 《澳門憲報》1890年8月28日第35號，1890年12月11日第50號。
- (39) (44) 《澳門憲報》1883年10月20日第42號。
- (40) 《澳門憲報》1884年1月28日第4號。
- (41) 《澳門憲報》1885年11月5日第44號。
- (42) 《澳門憲報》1892年12月7日第49號。
- (43) 《澳門憲報》1899年9月16日第37號。
- (44) 張廷茂：〈晚清澳門專營制度探源〉，《文化雜誌》中文版2009年第71期。
- (45) 《澳門憲報》1894年6月2日第22號。
- (46) 《澳門憲報》1897年1月16日第3號。
- (47) 《澳門憲報》1894年6月2日第22號。
- (48) 《澳門憲報》1902年8月30日第35號。
- (49) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》第四卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1774。
- (50) 《澳門憲報》1902年8月30日第35號。



拱北關1887-1915年鴉片貿易述略

郭雁冰*

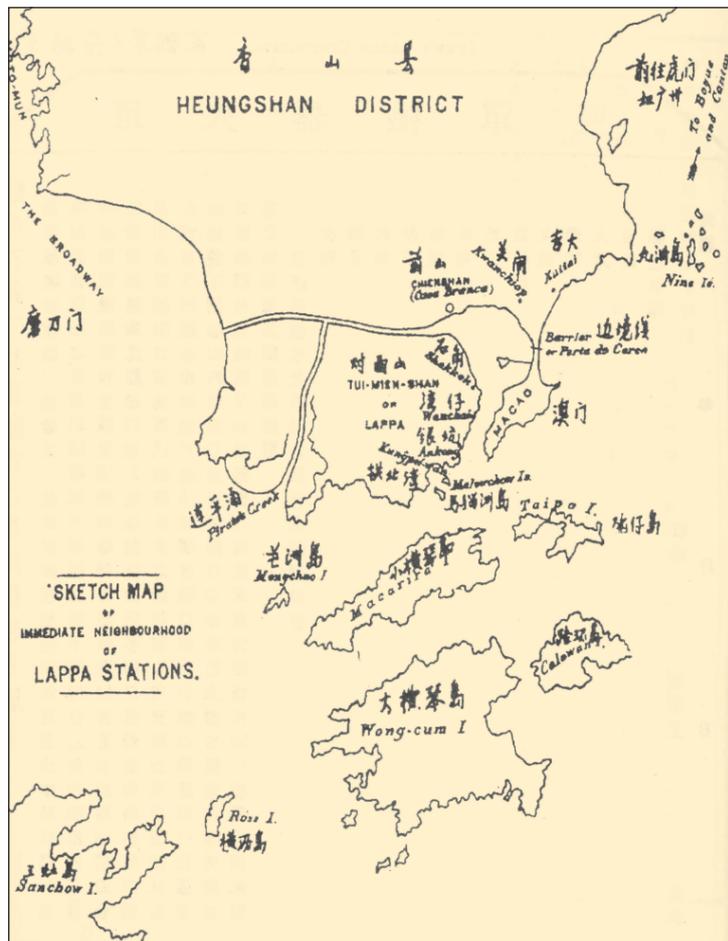
拱北關位於澳門週邊，監管往來港澳與廣東省沿西南海岸、一部分西江流域和海南島之間華籍民船及所載貨物，徵收鴉片稅釐、百貨常關稅、經費和釐金等。主要文獻有《近代拱北海關報告彙編》⁽¹⁾、《拱北海關志》⁽²⁾、《中國舊海關史料》⁽³⁾、《近代廣州口岸經濟社會概況——粵海關報告彙集》⁽⁴⁾、《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》⁽⁵⁾、《香山明清檔案輯錄》⁽⁶⁾。目前研究如《近代澳門貿易地位的變遷》⁽⁷⁾、《晚清珠三角地區鴉片走私與緝私》⁽⁸⁾等，關於拱北關鴉片貿易雖有論述，但內容不詳，本文試略作探討。

鴉片來源、種類及數量

1887年4月2日，清政府在澳門週邊建立由洋稅務司管理的拱北關，“專司華船而洋船不與焉”⁽⁹⁾，即“管理往來澳門與通商口岸及非通商口岸間的中國籍民船和對貿易貨物關稅的徵收”；針對開辦洋藥稅釐並徵，“遵照〈中英煙臺條約續增專條〉，對華籍民船由澳門載運入內地的鴉片，按每箱一次徵收關稅三十海關兩、釐金八十海關兩”。據拱北關歷年貿易報告（1887-1904年稱為“Lappa Trade Returns”，1905年之後稱為“Lappa Trade Statistics”），經拱北關報關的鴉片是從澳門和外洋進口。由於拱北關貿易報告出自不同稅務司之手及總稅務司的不同要求，其格式雖大體相似，但也有差異。1887-1904年的報告明確稱經拱北關進口的鴉片來自澳門，1911-1915年的報告指明來自外洋（imported from foreign countries），中間年份僅謂進口外國鴉片。1904年之前標明鴉片是從拱北關的馬騮洲稅廠、前山稅廠和東澳稅廠報關進口，每一稅廠年報關的鴉片數量明晰，之後雖仍從這些稅廠（1909年9月1日至1911年4月30日增加香洲稅廠）報關進口，

* 郭雁冰，珠海市博物館副研究館員，主要從事嶺南考古研究。

但每一稅廠年具體報關進口鴉片數量不明確。而這些鴉片並非源於澳門，其僅為一中轉站，外洋原產地為南亞和西亞。這從1908年5月11日海關總稅務司署發佈的第1510號通令可知：“凡商人欲運波斯土、土耳其土往中國通商口岸，須先向九龍關稅務司請領特准單，非則將所運之貨充公；波斯、土耳其土以一千一百二十五擔為運進之年額，年減九分之一，即一百二十五擔。在一千九百零九年內祇准一千擔。請領此項特准單進口照此逐年遞減，九年淨盡。一千九百十六年後即不發特准單，與印度土一律停止運進中國。”⁽¹⁰⁾曾在中國海關服役達三十多年的美國人馬士（1855-1934）將輸入中國的鴉片歸納為如下十條路徑，從中也可知鴉片的來源：1) 孟加拉鴉片，從加爾各答到廣州；2) 麻窪鴉片，從孟買到廣州；3) 波斯鴉片，從孟買到廣州；4) 麻窪鴉片，從達曼到廣州；5) 麻窪鴉片和波斯鴉片，從果阿和達曼到澳門；6) 不明來路的鴉片到澳門；7) 印度鴉片和波斯鴉片，從新加坡到廣州；8) 印度鴉片和波斯鴉片，從新加坡用沙船私運出口，這種現象繼續到19世紀末；9) 由法國、西班牙、荷蘭船隻運來的不明產地的鴉片；10) 土耳其鴉片主要從倫敦轉運，到1834年以後，全部由美國船運來。⁽¹¹⁾



晚清拱北海關圖

據拱北關歷年貿易報告，經拱北關進口的鴉片種類包括生鴉片 (raw opium) 和熟膏兩大類。生鴉片包括白皮土、公班土、喇莊土、金花土和紅土五類。在中國，稱產於印度東北部恒河流域的“孟加拉鴉片”為“大土”，其中巴特那所產鴉片稱“公班土”或“烏土” (Patna Opium)、貝勒那斯所產稱“喇班土”、“姑”或“姑泥” (Benares Opium，拱北關譯為喇莊土)；產地主要在麻爾窪等印度西北內地的麻爾窪鴉片 (Malwa Opium) 稱“白皮土”或“白土”；來自土耳其的鴉片稱“金花土” (Turkey Opium)。⁽¹²⁾ 紅土，即波斯煙土，俗稱“柔佛巴魯”、“紅肉”等，從伊朗輸入，品質低劣，在這裡僅是曇花一現，1887年記

其次，波斯土是從印度孟買海口超載由老沙遜、新沙遜兩英行販運至香港，計1903年6,800擔、1904年5,104擔、1905年2,901擔、1906年3,542擔、1907年2,247擔，此項洋藥有在香港熬製熟膏的，有運往澳門、廣州灣及外國口岸的，但大部分運往中國內地，如1903年3,929擔、1904年3,915擔、1905年1,690擔、1906年795擔、1907年1,468擔，其中大半由香港賣與福州、廈門，少數分銷廣東各口。⁽¹⁵⁾ 但從拱北關記載看，波斯土僅1887年報關0.96擔，土耳其土 (海關總冊將土耳其土列入波斯土一類) 於1892-1900年共230.74擔，1901年之後未有報關數。因此，不排除拱北關區走私波斯土。

錄0.96擔，此後未見記載。1887年5月21日拱北關答覆總稅務司第372號通告第2系列“徵集關於澳門鴉片貿易狀況的報告”，謂當地對各種鴉片的稱呼是“麻窪生鴉片，Pak-pi-yin (白皮煙)”，“巴特那生鴉片，Kung-yin (公煙)”，“貝勒那斯生鴉片，Ku-yin (姑煙)”，“土耳其生鴉片，Kum-fah-yin (金花煙)”。⁽¹³⁾ 從表1可知這五類中公班土歷年有進口且佔大宗，共39,783.28擔，佔進口生鴉片總量的96.91%。

從拱北關1887年報告看，在澳門，波斯和土耳其所產之鴉片無銷路。鴉片包稅商獨享熬製鴉片權，所使用原料中祇用巴特那和貝勒那斯鴉片，因每百斤巴特那生鴉片售價275.27海關兩，熬製成熟膏後，其重雖祇有52.0625斤，可賣至365.44海關兩；貝勒那斯生鴉片每百斤售價270.97海關兩，熬製成熟膏後可賣至361.15海關兩。⁽¹⁴⁾ 故巴特那鴉片進口數量多，波斯和土耳其鴉片數量少。不過從澳門進口的熟膏數量不大，1887-1915年總計33.84擔。



[表1] 1887-1915年拱北關進口鴉片表 (單位：擔)

年份	白皮土 Malwa	公班土 Patna	喇莊土 Benares	金花土 Turkey	紅土 Persian	熟膏 Boiled	合計
1887	46.98	858.42	124.55		0.96	0.03	1,030.94
1888	101.04	1,689.58	20.53				1,811.15
1889	134.64	1,821.72	4.79			0.38	1,961.53
1890	115.38	1,969.79	4.83			0.08	2,090.08
1891	102.33	1,759.71	18.63			0.15	1,880.82
1892		1,238.42	37.14	121.05		1.43	1,398.04
1893		1,621.96	2.01	30.25		2.10	1,656.32
1894		2,150.74	17.13	6.21		1.01	2,175.09
1895		1,470.51	7.65	20.82		1.36	1,500.34
1896	4.53	1,837.98		19.95		2.02	1,864.48
1897		2,109.43		11.31		0.01	2,120.75
1898		2,509.9		10.89		7.74	2,528.53
1899		2,218.94	11.25	7.65		0.88	2,238.72
1900		1,587.3	1.5	2.61		0.08	1,591.49
1901		1,409.16				1.16	1,410.32
1902		1,397.19	0.3			8.9	1,406.39
1903		1,088.22				0.74	1,088.96
1904		1,275.66				0.15	1,275.81
1905		1,782				1	1,783
1906		1,646.43				4	1,650.43
1907		1,405	1				1406
1908		1,246	35			1	1,282
1909		959.1	59.67				1,018.77
1910		1,452.96	72.78				1,525.74
1911		745.89	72.12				818.01
1912		322.47	6.3				328.77
1913	1.05	162	13.2				176.25
1914	16.8	40.8	1.2				58.8
1915	3.15	6	1.2				10.35
合計	525.9	39783.28	512.78	230.74	0.96	33.84	41,087.5

據拱北關1887-1915年歷年貿易報告製表，其中1905年熟膏1擔是否為約數不明，1907年、1908年分別為1405.98擔、1281.57擔。

鴉片貿易狀況

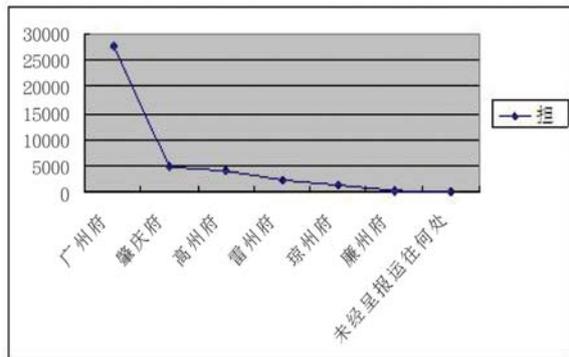
據拱北關歷年鴉片貿易統計，1887-1915年，由華船運輸報關的生鴉片總量為39,873.01擔，徵收關稅和釐金總計分別為1,339,095兩和355,6924兩(含輪運)，其中廣州府進口27,656.43擔，肇慶府進口4,700.11擔，高州府進口3,905.03擔，雷州府進口2,276.42擔，瓊州府進口1,139.52擔，廉州府進口179擔，未經呈報運往何處16.5擔；以輸入

廣州府的數量佔大宗，達69.36%，其次為肇慶府和高州府，分別佔11.79%和9.79% [圖表1]。歷年中以1898、1899年輸入鴉片和徵收關稅、釐金最多，分別達2,528.53擔和2,238.72擔，關稅為76,457.364兩、72,175.313兩，釐金為203,886.3兩、192,467.5兩，之後基本呈下降之勢 [表2]。究其原故，1898年“舊日沽發洋藥各大店，多財善賈，聯合設一巨店，力與各店爭衡，其價因是而貶。尤奇者，本口所沽洋藥價，轉低於香港，



至今市價尤未及港價之高。職此之故，所以週年各埠暢銷，較上年為益盛矣”；1899年除“近年金價益昂，銀價益落，華洋交易今昔相懸，不啻倍蓰”外，“香港推廣地界，九龍關所屬長洲一廠，於本年九月初一日裁撤，所有向由香港往來迤西海面各埠華船，一律改歸本關報驗”⁽¹⁶⁾。

[圖表1] 各地輸入生鴉片總量比較



[表2] 1887-1915年拱北關徵收鴉片關稅和釐金表
 (單位：關平銀兩)

年份	關稅	釐金
1887	30,929.850	82,479.600
1888	54,931.800	146,484.800
1889	59,090.679	157,575.140
1890	63,106.800	168,284.800
1891	56,597.888	150,927.700
1892	42,409.015	113,090.700
1893	49,996.414	133,323.760
1894	65,450.438	174,534.500
1895	45,106.913	120,285.100
1896	56,452.801	150,540.800
1897	63,885.188	170,360.500
1898	76,457.364	203,886.300
1899	72,175.313	192,467.500
1900	52,967.026	141,245.400

年份	關稅	釐金
1901	48,390.788	129,042.100
1902	57,249.189	152,664.500
1903	42,632.213	113,685.900
1904	38,348.626	102,263.000
1905	53,874.075	143,664.200
1906	49,684.349	132,491.599
1907	43,059.225	114,824.600
1908	38,327.251	102,206.000
1909	31,033.651	82,756.400
1910	46,512.835	124,034.225
1911	42,645.000	109,354.500
1912	33,240.000	83,100.000
1913	17,625.000	44,062.500
1914	5,880.000	14,700.000
1915	1,035.000	2,587.500
合計	1,339,095.000	3,556,924.000

據《中國舊海關史料》製表

一、廣州府

廣州府包括廣州、南海縣、順德縣、東莞縣、新安縣、香山縣、新會縣和新寧縣等。進口鴉片以香山縣、新寧縣、新會縣佔大宗，分別為14,176.03擔、7,556.47擔、5,314.34擔，佔總量的35.55%、18.95%、13.33% [表3]。香山縣佔輸入總量的三成，輸入之地為香山城、石岐、前山、斗門、拱北等，按1887-1903年統計（1904-1915年拱北關統計上報為全縣總量），以石岐輸入最多，為4,342.49擔，拱北僅1.35擔 [表4]。新寧縣和新會縣臨海且毗鄰澳門西面，故輸入量亦多。新會縣以江門為最多，達3,253.12擔；新寧縣以新寧城最多，達3,364.78擔；南海縣僅1895年輸入0.09擔，其餘年份未見記載；東莞縣27年中輸入4.65擔，廣州僅24.47擔。



[表3] 1887-1915年廣州府輸入生鴉片表(單位：擔)

地區年代	廣州	南海縣	順德縣	東莞縣	新安縣	香山縣	新會縣	新寧縣
1887	4.00		1.17			77.34	81.54	29.59
1888			15.96	0.06		281.42	99.88	106.76
1889			20.91	0.09		365.62	100.65	89.52
1890			18.27			439.87	118.29	105.42
1891			18.81	0.06	0.03	430.78	115.88	85.16
1892	0.06		16.44		0.21	549.17	130.78	65.53
1893	0.01		31.23	0.03	0.45	595.18	374.78	159.31
1894			15.30	0.03	11.58	547.52	397.13	589.97
1895		0.09	13.20		6.99	438.30	242.46	396.43
1896			16.11	0.09	7.77	455.04	370.98	548.91
1897			25.41	0.12	13.29	538.14	420.63	411.09
1898			21.30	0.78	24.15	598.23	530.91	549.03
1899			47.79	0.24	21.63	637.26	272.58	602.34
1900			6.78	0.06	21.84	688.98	220.74	285.78
1901			8.01		21.15	741.99	194.97	295.65
1902			7.32	2.19	17.58	808.44	99.66	197.31
1903			29.85		4.89	768.12	73.59	97.74
1904			4.11		0.30	740.73	210.06	39.72
1905			3.66		0.27	809.37	366.09	261.36
1906			0.33		0.21	782.91	273.69	317.28
1907			4.29		0.03	625.80	210.78	328.89
1908			1.38	0.03		588.93	173.52	447.24
1909			10.86		0.03	519.00	149.43	327.57
1910			63.27			537.06	41.04	721.14
1911	20.4		17.25	0.87	0.54	386.70	32.70	329.34
1912			2.49			108.45	8.40	160.44
1913			2.58			96.66	2.28	59.58
1914			1.11			17.31	0.90	38.52
1915			2.25			1.71		7.59
合計	24.47	0.09	427.44	4.65	152.94	14,176.03	5,314.34	7,556.47

據《中國舊海關史料》製表



[表4] 1887-1903年香山縣輸入生鴉片表
 (單位：擔)

地區年代	香山城	石岐	前山	拱北	斗門
1887	77.34				
1888	143.97	33.15	60.08	0.36	43.86
1889	61.68	90.66	133.29	0.54	79.45
1890	89.92	172.09	113.26	0.33	64.27
1891	109.26	263.49	97.53	0.12	69.64
1892	106.41	293.12	91.30		58.34
1893	123.58	340.38	89.97		41.25
1894	118.89	293.69	83.40		51.54
1895	102.21	205.77	82.11		48.21
1896	108.33	211.77	89.97		44.97
1897	130.32	260.22	84.81		62.79
1898	146.94	294.81	87.15		69.33
1899	151.44	321.33	95.37		69.12
1900	157.20	348.30	107.40		76.08
1901	165.57	377.10	114.18		85.14
1902	153.00	441.78	130.20		83.46
1903	129.18	394.83	155.73		88.38
合計	2,075.24	4,342.49	1,615.75	1.35	1,035.83

據《中國舊海關史料》製表

二、肇慶府

肇慶府經拱北關輸入鴉片的地區主要是肇慶城、鶴山縣的鶴山城、開平縣的長沙、陽江縣的陽江城，其中以長沙埠和陽江城為主，分別為2,722.17擔和1,865.88擔。從[表5]可知，自1900年以後，開平縣和陽江縣進口鴉片也日趨減少，肇慶城更是微不足道，年進口不足一擔，鶴山城自此再無鴉片從拱北關進口。究其原故，一是江門於1904年闢為通商口岸。該港離拱北關約四十五英里，在南北設有崖門和橫門兩個分卡，拱北關區範圍變小；且江門商務發達，銀號資本較為豐厚，貨物“入口時，即有該口銀號估計貨值，預行墊支銀兩，以濟其用。若運至澳門，必俟將貨賣出，始可得銀”，故江門遂成為“下四府貨物總匯之區”⁽¹⁷⁾。二是輪船可入內地，搶奪華船生意。1897年西江開放，允許外國輪船航行，西江沿岸的三水、梧州、江門先後開放為通商口

岸，貨源從澳門轉向香港和省城。據《光緒二十四年拱北口華洋貿易情形論略》，1898年拱北口華船貿易較之上年減少關平銀一百餘萬兩，華船載重噸數亦較上年減少二萬四千噸，“非因市價漲落而然，實以西江開通口岸，情勢變遷，有以致之也。查陳村、順德、江門三埠向皆由澳門購辦匹頭，今則無復過問。蓋彼之購貨者，悉圖輪運直捷，費廉而速，均已捨囤貨之澳門，轉趨出貨之香港”⁽¹⁸⁾；並且海盜每向華船肆劫，輪船較為安穩，其快速、安全的優勢勝過華船。

[表5] 1887-1915年肇慶府輸入生鴉片表
 (單位：擔)

地區年代	肇慶城	鶴山縣	開平縣	陽江縣
1887		3.53	2.40	75.00
1888	5.75	20.64	75.89	104.00
1889	4.32	16.32	34.99	125.20
1890	4.23	14.94	29.73	209.84
1891	4.41	10.80	5.11	234.31
1892	3.75	4.83	10.32	120.44
1893	4.02	4.56	32.72	132.92
1894	2.55	1.65	262.59	121.69
1895	0.54	0.69	145.35	63.49
1896	0.54	0.15	203.10	63.00
1897	0.12		385.92	106.62
1898			444.81	137.88
1899	0.06		358.59	130.05
1900		0.03	210.66	85.62
1901	0.06		59.55	49.68
1902	0.27		175.68	54.54
1903	0.30		74.22	30.09
1904	0.33		45.66	8.76
1905	0.30		65.91	3.84
1906	0.60		98.94	3.09
1907	0.39			3.33
1908	0.54			1.05
1909	0.06			0.42
1910	0.78			0.42
1911				0.03
1912				0.12
1913			0.03	0.42



地區年代	肇慶城	鶴山縣	開平縣	陽江縣
1914				0.03
1915				
合計	33.92	78.14	2,722.17	1,865.88

據《中國舊海關史料》

三、下四府

下四府指廣東省西南部的高州府、雷州府、瓊州府、廉州府。1887-1915年經拱北關報關的鴉片輸入地主要為高州府的高州城、電白縣水東、石城縣暗鋪，分別為1,420.83擔、2,411.25擔、72.95擔；雷州府的雷州城、遂溪縣赤坎，分別為1,264.76擔、1,011.66擔；瓊州府的瓊州城、陵水城、崖州城、儋州城，分別為309.18擔、274.86擔、64.38擔、491.1擔；廉州府的廉州城、合浦縣北海、欽州城，分別為1.62擔、157.89擔、19.49擔。以高州府的水東為下四府中進口鴉片最多；廉州城進口鴉片僅1.62擔，1891年後無進口記錄；欽州進口鴉片也僅19.49擔，1890年後無進口記錄。但是，綜觀[表6]、[表7]，自1903年以後，除雷州城外，各地從拱北關進口鴉片年均未超過十擔，多不足一擔，其中高州城、石城縣、赤坎和廉州府均未有鴉片進口記錄，水東僅1907年進口0.03擔鴉片。究其原因，1898年法國強租廣州灣，進口鴉片每箱祇徵收四十圓的低稅；且輪船可逕由香港載運大幫洋藥直抵該處發售，“香港開往廣州灣的載貨輪船數則逐漸增加，此類輪船正在逐漸奪走華船的載貨業務，因為懸掛外國旗可以免交華船無法免交的各種稅費”⁽¹⁹⁾。如1900年下半年達592擔，1901年974擔，⁽²⁰⁾ 1902年1,224擔。洋藥銷售也由廣州灣轉運拱北關以南的開平、陽江、高州府、雷州府等處，如1899年604擔，1900年326擔，1901年112擔，1902年231擔，1903年1,807擔，⁽²¹⁾ 1904年1,443擔。⁽²²⁾ 其因是由廣州灣運入內地比由拱北關納稅釐後運入每斤價銀少一圓；⁽²³⁾ 其次，私運之風猖獗。據拱北關稅務司柯爾樂呈報，1900年，由廣州灣轉運之新寧、開平、高州府、陽江廳、雷州府五處比上年共少從澳門進口鴉片639擔，而該年下半年，由香港

直抵廣州灣之洋藥多至592擔，“其必由該處運往鄰近內地私售無疑”，推測1900年私運內地洋藥至少1,000擔。⁽²⁴⁾ 如1901年5月，有往來廣州灣的小輪船在抵達該埠之前，在沿海一帶地面私卸洋藥時被現場緝獲。⁽²⁵⁾

[表6] 1887-1915年高州府、雷州府輸入生鴉片表
(單位：擔)

地區年代	高州府			雷州府	
	高州城	電白縣	石城縣	雷州城	遂溪縣
1887	352.32			156.97	
1888	491.17	227.84	20.9	178.67	69.55
1889	180.30	467.34	29.25	101.89	320.65
1890	232.38	492.53	1.29	79.04	261.24
1891	41.56	429.69	0.72	78.24	200.57
1892	1.14	320.20		36.05	68.00
1893	2.74	120.01	6.54	30.84	53.31
1894		106.31	7.50	21.89	8.81
1895	55.11	72.36	0.66	55.11	10.33
1896	0.93	53.19	0.66	66.87	0.90
1897	9.84	42.22	1.80	39.79	4.77
1898	33.00	39.91	1.74	77.34	4.59
1899	16.17	29.69	1.08	60.87	8.34
1900	1.86	8.04	0.81	18.81	0.60
1901	1.14	1.83		0.24	
1902	1.17	0.06		0.09	
1903					
1904					
1905				0.48	
1906				0.09	
1907		0.03		6.27	
1908				18.42	
1909				10.2	
1910				148.26	
1911				29.76	
1912				47.52	
1913				0.87	
1914				0.18	
1915					
合計	1,420.83	2,411.25	72.95	1,264.76	1,011.66

據《中國舊海關史料》製表



[表7] 1887-1915年瓊州府、廉州府輸入生鴉片表(單位：擔)

地區 年代	瓊州府				廉州府		
	瓊州城	陵水縣	崖州	儋州	廉州城	合浦縣	欽州
1887	53.42			33.96		88.79	9.81
1888	60.77	1.59	1.32	25.95		19.16	3.87
1889	53.01	9.21	0.96	17.31	1.26	16.54	5.81
1890	17.19	2.82	1.74	44.61	0.36	16.21	
1891	30.89	9.03	5.10	60.81		9.45	
1892	17.22	17.82	1.26	29.01		4.38	
1893	9.54	36.72	3.93	53.55		1.83	
1894	8.94	7.92	9.51	53.19			
1895	4.08	16.98	3.15	25.14		1.38	
1896	10.35	22.89	8.10	32.85		0.03	
1897	8.91	28.80	7.14	26.13			
1898	11.40	18.06	4.41	23.25			
1899	3.48	18.00	2.91	26.76			
1900	3.27	14.31	5.22	17.97		0.03	
1901	2.28	14.25	4.05	14.31			
1902	3.72	19.74	4.20	5.43		0.09	
1903	2.13	6.54	0.75				
1904	0.30	4.23	0.42	0.30			
1905	0.99	7.14					
1906	0.60	6.54		0.45			
1907	1.77	3.81	0.06				
1908		3.03		0.12			
1909	0.03	1.17					
1910	3.78	2.79					
1911		0.42					
1912	0.15	1.05	0.15				
1913							
1914	0.96						
1915							
合計	309.18	274.86	64.38	491.10	1.62	157.89	19.49

據《中國舊海關史料》製表

鴉片走私

一、走私概況

據記載，清雍正年間(1723-1735)，葡萄牙商人從印度的果阿和達曼將二百箱鴉片運至澳門銷售，至清乾隆三十八年(1773)一直操縱着澳門鴉

片貿易。之後鴉片走私為英國商人所把持。1780年，英國人用兩艘小船經常停泊在澳門南面一個名叫雲雀灣(Lark's Bay)的海灣裡，作為鴉片儲存站，當時鴉片售價為“每箱價銀500至600圓”。據統計，從1795年到1839年，英國向中國走私鴉片總數達433,547箱。⁽²⁶⁾而1800年前葡萄牙經澳門走私到內地的鴉片年約2,000箱，1800-1821

年年約4,500箱。⁽²⁷⁾ 屯戶則“自販於零丁洋，其地近蛟門，水路四通，大舶六七隻，終歲停泊謂之躉船。凡洋船載鴉片者皆貯艙面，一入萬山以三板駁赴躉船然後入口”⁽²⁸⁾。鴉片走私船隊由澳門轉到伶仃洋、黃埔港停泊。這個時候，“珠江裡鴉片走私的規模已經十分龐大，即便是最嚴謹的保密，偽裝和隱瞞，都已遮蓋不住了”⁽²⁹⁾。到了“19世紀30年代，鴉片進口急劇擴張，從1831-1832年的16,550箱增加到1835-1836年的30,000多箱，在1838-1839年就達到40,000箱”⁽³⁰⁾。儘管鴉片走私船隊移駐伶仃洋，澳門仍為屯積和銷售基地，這裡設立了一個存儲站。據林則徐等奏稱：“澳門為洋商聚集之所，洋樓屯貯煙土，久成弊藪。”⁽³¹⁾ 而珠江三角洲港口報關進口的鴉片，1863年3,469擔，1867年2,111擔，1879年1,194擔。1887年九龍關和拱北關設關後，1888年17,776擔，1897年8,150擔，1905年13,207擔。1887年以後報關的數量遠高於以前，可見九龍關和拱北關設關時預計減少民船走私10,000-15,000擔。⁽³²⁾

鴉片戰爭後，澳門繼香港開關為自由港，中外商販遂以港澳為基地大規模走私鴉片。粵海關稅務司評述道：“葡萄牙人在1846年將澳門變成一個自由港，極大地推動了貿易發展。作為遠離本國的一隅，澳門的貿易有很多特色。它既是在中國領土內的一個自治的自由港，又是一個幾大類商品的非法貿易中心，並影響皇家的海關稅收和其他稅收”；“而與西海岸地區的貿易是最為重要的，大量的鴉片和外國絲從澳門用帆船運到電白、水東、海南和北海。”⁽³³⁾ 道光年

間所修《香山縣誌》卷四稱：“澳夷實恃此(即鴉片煙)為利藪，市計盈虛，半由於此。”據粵海關統計，1871-1874年走私鴉片分別為14,746擔、7,864擔、3,757擔、1,351擔。⁽³⁴⁾ 澳門船政廳報告稱，1882年從澳門輸入華南內地的鴉片總值為3,597,029圓，其中報關的為1,633,952元，走私為1,963,077圓。⁽³⁵⁾ 1883-1885年輸入澳門的鴉片走私量約佔輸入澳門總量的45%-65% [表8]。另據記載，澳門包賣煙膏的三才公司在1889年共用洋藥2,716箱熬作煙膏，其中2,199箱運往三藩市供華人吸食，517箱為澳門本埠吸食。洋藥517箱可熬成煙膏517,000兩，當時澳門華人為60,000丁口，年用洋藥僅250箱，其餘不知銷往何處。⁽³⁶⁾ 據線工稟報：“有等匪徒，將澳門所製之煙膏，潛由陸路帶至新會縣之江門及新寧縣屬之新場、荻海，開平縣屬之長沙等埠，每月約有四萬至六萬兩之多。”⁽³⁷⁾ 但是，查獲走私的數量並不大，大量的鴉片走私逍遙法外。據《拱北海關志》記載，1900年第一季度在民船上查獲走私熟膏三宗共重906斤，1901年第四季度查獲走私鴉片一宗重2斤，1902年第二、三、四季度共查獲走私鴉片九宗重873斤，1903年查獲走私鴉片一宗重15兩，1904年第二季度查獲走私鴉片一宗重14斤，1905年查獲走私鴉片兩宗共重90斤，1906年查獲走私鴉片三宗共重208斤，1908年查獲走私鴉片一宗重74斤及熟鴉片20罐重60斤⁽³⁸⁾；1911年8月7日，“龍睛”號在一艘從廣州灣到廣海的民船上查獲生鴉片136包，價值42,000餘圓。⁽³⁹⁾

[表8] 1883-1885年輸入澳門的鴉片銷路表(單位：擔)

年份	輸入澳門	澳門銷量	輸出至澳洲及三藩市的鴉片膏	用木船運往中國口岸	走私約數	合計
1883	9295.2	360	2,779.2	1968.0	4,188.0	9,295.2
1884	9156.0	360	571.2	2263.2	5,961.6	9,156.0
1885	10392.0	360	1,790.4	1728.0	6,513.6	10,392.0

引自姚賢鏞《中國近代對外貿易史資料》第二冊

二、走私方式

1. 將鴉片藏匿於船貨底層。因拱北關人手有限、設備簡陋，對滿載貨物的民船難以作徹底檢查，特別是將鴉片藏匿於貨底時往往讓走私者得逞，拱北關的查私工作收效甚微。拱北關稅務司法來格指出：“在海關稅廠查驗貨物或在滿載的船上抽查一件壓在底層的貨物，是完全不可能做到的，所以幾乎在澳門與石岐、陳村間所有貨船藏匿鴉片是很容易進行的。”

2. 利用外籍輪船走私。因拱北關“專司華船而洋船不與焉”，走私分子利用此點大肆走私，致使海關難以監管。如1901年5月29日，“龍睛”號在高欄島以北的竹篙尾截獲法籍輪船“盛利”號，經過一番槍戰，查獲走私鴉片17箱。

3. 有組織的持械護送。如1893年1月30日拱北關稅務司向總稅務司報告，澳門廣泰源是有組織的走私鴉片頭目，總部設在澳門五和煤炭店內，在澳門沙梨頭將熟膏裝船，運到灣仔島，岸上有一支三四十人的武裝護送到南屏、沙尾，在前山西面的小河裝船運至香山縣深灣，再換船運送廣州。

4. 利用公海走私。如1894年2月11日，根據線人密報，有漁船走私鴉片從香港到崖門口再由小船運到荻海。“龍睛”號在崖門口截獲一艘可疑船隻，搜出球狀鴉片428塊(共重13.43擔)。經審問，走私的鴉片為香港鴉片商用汽輪帶到公海上交給漁船，該漁船用同一方式共走私七次。⁽⁴⁰⁾

5. 於鹹魚籬醬料罐內夾帶或小量攜帶。據拱北關稅務司賀璧理呈報：“曾據本口洋藥商人稟稱：煙膏一項，除由進口各渡，於鹹魚醬料罐內夾帶走漏不計外，每年匪眾由陸路私運者，不下300箱云。”⁽⁴¹⁾ 隨身攜帶也是其中方式之一，如1901年第一季度在行走澳門至三水間的葡籍小輪上發現無人認領的鴉片45斤；1902年第一季度在關閘分卡從一旅客身上搜出生鴉片22.4斤。⁽⁴²⁾

6. 用小舢板分散轉運。如1888年澳門附近鄰縣鄉鎮運洋藥600箱，“全部由在澳門領有執照的零售商所供應，做成小球狀的煙土塊，循陸路或水路用小舢板分散轉運”。⁽⁴³⁾

7. 船上設置暗艙藏匿鴉片。如1906年4月2日，馬騮洲分卡在一艘“恩昌”(音譯)號渡船的暗艙裡查獲鴉片熟膏34聽，重143斤。⁽⁴⁴⁾

三、走私線路

拱北關建立後，稅務司對鴉片走私高度重視，在報告中就澳門與周邊區域的里程及民船平均航行一次所耗時間做了詳細統計[表9]：最近為香山縣的前山、白石等地，民船航行一次僅一小時；最遠則為下四府，民船航行一次高州的石岐、廉州的欽州、瓊州的崖州等地一百二十小時。以港澳為中心的走私也正是看中了這點，形成了海陸兩種走私路線。

[表9] 澳門民船貿易旅程⁽⁴⁵⁾

香山縣各地	距離澳門路程(里)	與澳門的方位	民船平均航行一次時間(小時)
香山城	185	N.	6
前山	10	N.	1
沙尾	15	N.W.	1.5
白石	8	N.W.	1
石岐	180	N.	15
白蕉	100	W.	13
荔山	100	N.W.	13
南水	120	W.	10
新埠	120	W.	10
三灶	80	S.W.	7
斗門	180	W.	24
泥灣	30	W.	4
幹山	35	W.	5
田頭	100	N.W.	12
連平	10	W.	1

1) 澳門陸路走私：

第一條路線從關閘口以東邊界線偷運進來，經海邊進入水灣頭、吉大、香洲，前往內地；

第二條路線由青洲渡河到關閘圍，沿小路到夏灣、白石、前山、翠微、石岐；

第三條線路從澳門渡河在灣仔登岸，向北循將軍山小路偷越石角分卡、沙尾、南屏，裝船運往內地；

第四條線路從澳門渡河在銀坑登岸，向西南經摩羅下，繞道洪灣，裝船運往石岐。

2) 澳門海路走私：

第一條線路：澳門黑沙灣→水灣頭；

第二條線路：澳門黑沙灣→九洲分卡→香洲；

第三條線路：沿澳門內港向北，偷越前山分卡至內地；

第四條線路：從澳門內港過馬騮洲河道，偷越馬騮洲分卡至內地；

第五條線路：由澳門氹仔過下溜水道（大小橫琴島之間），經磨刀門進入內地；

第六條線路：從澳門繞過路環島，經大橫琴島東南角的阿婆尾，向西經磨刀門、崖山、斗山至內地。

3) 香港海路走私拱北關區：

從香港筲箕灣、香港仔出發，繞道擔杆島海域駛出公海，向西前往陽江、水東等粵西沿海城鎮。⁽⁴⁶⁾

鴉片貿易的終止

鴉片給中華民族帶來了深重的災難。赫德在總稅務司署通令第1393號中指出，1906年“9月20日上諭痛斥吸食鴉片惡習，欽命十年之內革除此害”：“自鴉片煙弛禁以來，流毒幾遍中國，吸食之人廢時失業，病身敗家，數十年來日形貧弱。”要求“着定限十年以內將洋土藥之害一律革除淨盡”，“禁止之方不外遏絕來源，限制銷路，先勸導而後懲儆，寬既往而嚴將來”。為此政務處遵旨籌擬禁煙章程十條，其中前九條涉及內政方面，“禁止栽種、禁止吸食”，規定凡吸食者，皆須領牌，並加以善言勸導。牌照分為甲乙兩種，牌照內寫明吸食者姓名、年歲、籍貫、每日吸煙數目、發牌年月、吸煙購煙之據。凡年在六十歲以外者給與甲號牌照，在六十歲以下者領乙號牌照；原乙號牌照者年屆六十時不得改領甲號牌照。自第一次查清之後按冊稽查，此後不准再發牌照。不領牌照而私吸煙購煙者予以處罰。章程第十條“商禁洋藥進口以遏來源”，要求“外務部與英國使臣妥善辦法，總期數年內洋

藥與土藥逐年遞減，屆期同時禁絕。又印度洋藥而外，尚有由波斯、安南、南洋荷屬輸入中國者亦屬不少，如係有約之國，可商諸該國使臣一體嚴禁，如係無約之國，可施行我國自治法權，嚴禁進口，並由各將軍都統督撫等督飭所屬暨稅務司於各該省水陸邊界設法稽查，以杜走漏闖越”⁽⁴⁷⁾。海關總稅務司署遂於1908年5月11日發佈第1510號通令，自1909年起限制波斯、土耳其無約之國運進的鴉片，並規定：

一自西曆一千九百零九年正月初一日起，凡商人欲運波斯、土耳其土往中國通商口岸，須先向九龍關稅務司請領特准單，每箱一單，單內註明無論運往中國通商何口，均可到後即按章完納稅釐，如有運進中國各處之波斯、土耳其土並無此項特准單，呈驗者即將所運之貨充公。

一波斯、土耳其土以一千一百二十五擔為運進之年額，年減九分之一，即一百二十五擔。在一千九百零九年內祇准一千擔。請領此項特准單進口照此逐年遞減，九年淨盡。一千九百十六年後即不發特准單，與印度土一律停止運進中國。

一此項特准單祇准新關素知向作波斯、土耳其土貿易之商來關請領，按照一千九百零六七兩年所運入中國總數核計，各商分運若干，以定每商領單之年額分數，逐年遞減。⁽⁴⁸⁾

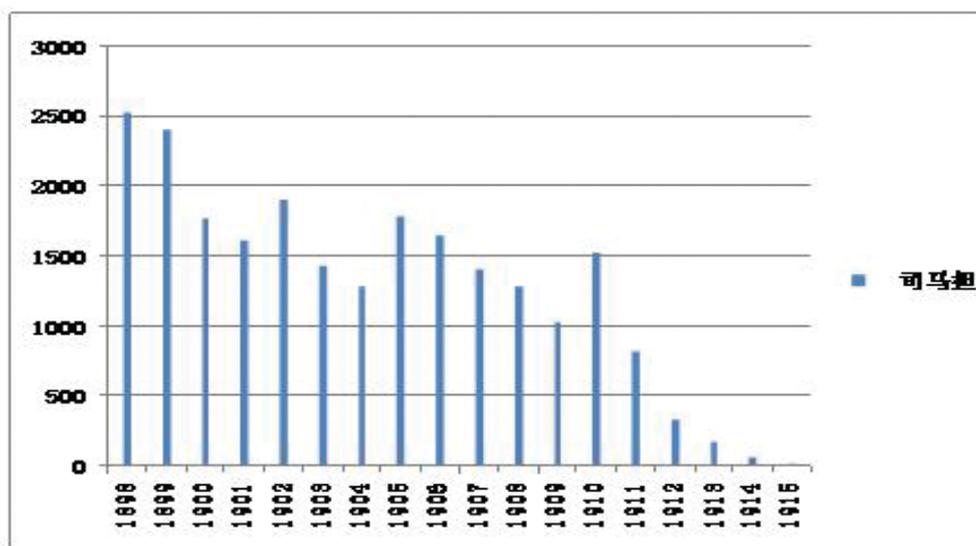
1908年8月6日海關總稅務司署發佈第1543號通令，中國與香港間禁止進出口煙膏，要求“各關稅務司應嚴令所屬關員不遺餘力偵查並制止熟膏自香港入境及出鏡運往香港之走私行徑”。香港定例局議定條款五條，由港督允准頒行，其中第二條規定不准販運煙膏出口至中國或法屬印度支那，違者懲辦；第四條規定：“凡赴廣東省城或澳門船隻或已駛行或將駛行，在船之人攜帶煙土若非載在船貨單內者，不准逾二兩之數；又凡赴澳門船隻或已駛行或將駛行，在船之人攜帶煙膏若非載在船貨單內者，不准逾二兩之數。”⁽⁴⁹⁾

對於限制進口印度鴉片，英政府允以由印度出口歲額五萬一千箱之總數自一千九百零八年起年減一成，十年淨盡。⁽⁵⁰⁾ 1911年5月8日，中英簽訂〈限制印度鴉片輸入中國協定〉，包括十條款及一附件，規定鴉片稅釐由原來的每箱110海關兩提高到350海關兩，並逐年減少鴉片進口，且規定自1917年12月31日停止鴉片在中國的合法貿易和種植；附件規定“除業經商定每年減運5,100箱外，英國政府現允於1912年、1913年暨1914年每年再為減少”。為此，1917年完全停止鴉片進口前可輸入中國之有准單印度鴉片數量為：1912年21,680箱、1913年16,580箱、1914年11481箱、1915年10,200箱、1916年5,100箱。⁽⁵¹⁾

鴉片進口逐年減少的趨勢從1898-1915年洋藥經拱北關入內地呈逐年減少之勢可窺一斑 [圖表2]，其中1910年比上年增多之故係傳聞粵省官場行將抽收熟膏捐項，各商乘未開捐項之前爭先營運的結果。⁽⁵²⁾ 1912年比上年進口減少近半，次年再減一半，至1915年拱北關僅徵收鴉片稅釐3,632海關兩，與以前每年18萬海關兩相差懸殊，至1916年起再無鴉片進口報關。從鴉片價格的上漲也可看出其“備受限制”，如1901年和1892年相比，公

班士每擔由350海關兩漲至625海關兩⁽⁵³⁾，1911年平均價格每擔昇至1,442海關兩⁽⁵⁴⁾；1913年初，有照之公班士在澳門估發之價每箱約值洋銀3,600圓，迨至年底，漲至兩倍；1915年廣東省藥膏專賣總局在香港購入公班士每箱9,150圓，喇莊士每箱8,950圓，白皮士每箱9,300圓。⁽⁵⁵⁾ 1917年3月31日，總稅務司通令各關於4月1日起嚴禁鴉片進口。但正如海關總稅務司安格連在1917年4月5日發佈的第2651號通令中指出的那樣，鴉片走私並未終止，“企圖非法貿易不可避免，恐將成倍增加”⁽⁵⁶⁾，因為澳門、香港並未禁止洋藥銷售。1913年葡萄牙與英國就澳門和香港的洋藥專賣達成協定，澳門每年進口五百箱印度生土，本地消費260箱，240箱出口到尚未禁止洋藥進口的“外埠”。如1921年澳門從巴士拉和加爾各答進口洋藥貨值663,000圓，出口到智利和墨西哥合計貨值1,657,700圓。⁽⁵⁷⁾ 因此，以港澳為基地的走私並未終止，如1926年1月25日，“龍睛”號在磨刀門附近從一艘武裝船上搜出鴉片熟膏一大包，甚至到了1948年3月有旅客走私鴉片2.15公斤，1949年3月，在旅客行李中查獲走私生鴉片200克。⁽⁵⁸⁾

[圖表2] 1898-1915年拱北關進口鴉片變化表



據《拱北海關志》資料制圖表



【註】

- (1) (57) 莫世祥等編譯《近代拱北海關報告彙編》，澳門基金會，1998年，頁97-98。
- (2) (38) (40) (42) (46) (58) 拱北海關編：《拱北海關志》，珠新出許字第98007號，1998年，頁179、頁159、頁163、頁168、頁153-154、頁169。
- (3) 中國第二歷史檔案館等編《中國舊海關史料》，京華出版社，2001年。
- (4) (33) 廣州市地方誌編纂委員會辦公室等編譯《近代廣州口岸經濟社會概況——粵海關報告彙集》，暨南大學出版社，1996年，頁82。
- (5) 中國第一歷史檔案館等編《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》，人民出版社，1999年。
- (6) 中山市檔案館等編《香山明清檔案輯錄》，上海古籍出版社，2006年。
- (7) 莫世祥：〈近代澳門貿易地位的變遷〉，《中國社會科學》，1999年第6期。
- (8) 馬光：〈晚清珠江三角地區鴉片走私與緝私——以新香六廠為個案研究〉，《澳門研究》2009年12月。
- (9) (36) 〈光緒十五年拱北口華洋貿易情形論略〉，拱北海關志編輯委員會，《拱北關史料集》，珠新出許字第98036號，1998年，頁10。
- (10) (48) 〈海關總稅務司署通令第1510號〉及其附件1，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，中國海關出版社，2003年，頁609-610。
- (11) (26) (44) [美] 馬士著，張匯文等譯《中華帝國對外關係史》第一卷，商務印書館，1963年，頁238-239、頁199、頁269。
- (12) 劉詩平：《洋行之王：怡和與它的商業帝國》，中信出版社，2010年。
- (13) (14) 〈1887年拱北關有關澳門殖民地鴉片問題的報告〉，上海海關造冊處，1888年版，美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏。轉引自網上讀書園地。
- (15) (50) 〈海關總稅務司署通令第1510號〉附件2，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，頁609-611。
- (16) 〈光緒二十四年拱北口華洋貿易情形論略〉和〈光緒二十五年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁61-62。
- (17) (37) 〈光緒十七年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁23-26。
- (18) 〈光緒二十四年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁57。
- (19) (53) 〈1892年至1901年拱北關十年貿易報告〉，《近代拱北海關報告彙編》，頁72、頁61。
- (20) (25) 〈光緒二十七年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁78-79。
- (21) 〈光緒二十九年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁85-89。
- (22) 〈光緒三十年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁92。
- (23) 〈光緒二十八年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁83。
- (24) 〈光緒二十六年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁68-72。
- (27) 連心豪：《近代中國的走私與海關緝私》，廈門大學出版社，2011年，頁9。
- (28) 陳澧：《香山縣誌》卷二十二〈紀事〉。
- (29) 聶寶璋：《中國近代航運史資料》第一輯上冊，上海人民出版社，1983年，頁12。
- (30) 格林堡著，康成譯《鴉片戰爭前中英通商史》，商務印書館，1961年，頁102。
- (31) 《清實錄》第三七冊之〈宣宗實錄〉卷三二六，中華書局，1986年。
- (32) [美] 馬士著：《The Trade and Administration of the Chinese Empire》，Longmans, Green, and Co. 39 Paternoster Row, London, New York, Bombay, and Calcutia, 1908, p. 342.
- (34) 〈1874年廣州口岸貿易報告〉，《近代廣州口岸經濟社會概況——粵海關報告彙集》，頁116。
- (35) 〈1887至1891年拱北關貿易報告〉，《近代拱北海關報告彙編》，頁27。
- (39) 《拱北海關志》“大事記”，頁271。
- (41) 〈光緒十八年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁31。
- (43) 〈1888年拱北關貿易報告〉，《拱北關史料集》，頁8。
- (45) 〈1887年拱北關貿易報告〉中“澳門民船貿易路線”，《中國舊海關史料》，頁486。
- (47) 〈海關總稅務司署通令第1393號〉及附件1，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，頁583-587。
- (49) 〈海關總稅務司署通令第1543號〉及其附件，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，頁611、頁627。
- (51) 〈海關總稅務司署通令第1817號〉，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，頁24-25。
- (52) 〈宣統二年拱北口華洋貿易情形論略〉，《拱北關史料集》，頁122。
- (54) 〈拱北關1902年至1911年十年報告〉，《拱北關史料集》，頁329。
- (55) 〈中華民國二年拱北口華洋貿易情形論略〉、〈中華民國四年拱北口華洋貿易情形論略〉，《近代拱北海關報告彙編》，頁287、頁301。
- (56) 〈海關總稅務司署通令第2651號〉，《舊中國海關總稅務司署通令選編》，頁206。

“麻雀牌”與“白鴿票” 之原詞形音義探討

譚世寶*

緣起

雖然“打麻雀(牌)”源於古老的賭博活動，產生於明清時期而盛行於當代，但是其既可以為少數愛賭人士進行的賭錢競技活動，又可以為各界人士純作消閒娛樂的遊戲活動。故此，至今仍為澳門乃至整個大中華地區的各界人士中最高流行的一種賭博或消閒娛樂的活動方式。至於產生於清代官商合作謀利而舉辦的“白鴿票”，雖然是純屬買彩票的選字號博彩活動，當年曾在廣東、菲律賓、上海等地流行，因為有巨大的負面作用而常遭清議批評反對而屢有禁弛，最後陸續被各地禁止，目前祇在澳門仍能在嚴格的法令規管下合法進行。但是，與其同類或由其衍生的各種慈善公益彩票在當今香港、臺灣、中國大陸乃至世界各國和地區都有存在和發展。

對於“麻雀牌”與“白鴿票”之辭源，以往多為非學術的掌故書文所記述和論及，故多屬望文生義的臆測無稽之談。至近年來海內外的娛樂及博彩業皆相當興旺發達，尤其在澳門進入了高速發展之軌道，因而陸續有一些學者的學術論著乃至碩士、博士論文都論及“麻雀牌”與“白鴿票”之辭源問題。但是，至今未見有人從歷史語言文字流變的角度來探討其辭源及古音正義，故此也都是探驪而未得珠。於是，“麻雀牌”

與“白鴿票”之辭源便成了當今文史界眾說紛紜之謎。

孔子曰：“吾少也賤，故多能鄙事。”⁽¹⁾筆者出生於香港貧寒之家，幼年隨家人北遷居於省城廣州，遭逢“文革”而失學，最後在遵從“最高指示”的知識青年必須“上山下鄉”的運動中，到粵北邊遠的深山當礦工長達八年。故不但“多能鄙事”，更多知鄙語粗言。年近而立方有幸得機先後進入廣東以及山東的最高學府，攻讀經史之學，粗通古今雅語方言、文字、聲音之變。因此，在研究有關“麻雀牌”與“白鴿票”之辭源時，略勝於一般祇研究小學或方言學的某一領域的專家，可以運用一些兼通古今雅俗之變的文字、音韻、訓詁與方言、通語的知識，做別開生面的研究。故此不揣淺陋，草撰小文，試對“麻雀牌”與“白鴿票”之原詞形音義作新探討，就教於通人大家。

“麻雀牌”異名之原詞真義探討

一、有關“麻雀牌”的歷史記載及目前流行的異說之述評

“打麻雀(牌)”(江浙地區又稱“叉麻雀”、“搓麻雀”)自晚清興起，後來“成為中國第一博戲”，至今仍然是中國及海外華人最流行的一

* 譚世寶，歷史學博士、語言學博士，現任澳門理工學院成人教育及特別計劃中心客座教授、山東大學歷史文化學院博士生指導教授。



〔圖1〕寧波天一閣麻雀博物館藏古代麻雀牌

種娛樂與賭博活動。有網絡文章力主“麻雀（麻將）牌”本是江蘇太倉“護糧牌”，與鳥類的“麻雀”關係密切，其文如下：

〔……〕麻將本是江蘇太倉“護糧牌”。有資料記載，在江蘇太倉縣曾有皇家的大糧倉，常年囤積稻穀，以供“南糧北調”。糧多自然雀患頻生，每年因雀患而損失了不少糧食。管理糧倉的官吏為了獎勵捕雀護糧者，便以竹製的籌牌記捕雀數目，憑此發放酬金，這就是太倉的“護糧牌”。這種籌牌上刻着各種符號和數字，既可觀賞，又可遊戲，也可作兌取獎金的憑證。這種護糧牌，其玩法、符號和稱謂術語無不與捕雀有關。例如，“筒”的圖案就是火藥槍的橫截面，“筒”即是槍筒，幾筒則表示幾支火藥槍。“索”即“束”，是用細束繩串起來的雀鳥，所以“一索”的圖案以鳥代表，幾索就是幾束鳥，獎金則是按鳥的多少計算的。“萬”即是賞錢的單位，幾萬就是賞錢的數目。此外“東南西北”為風向，故稱“風”，火藥槍射鳥應考慮風向。“中、白、發”：“中”即射中之意，故為紅色；“白”

即白板，放空炮；“發”即發放賞金，領賞發財。麻將玩法的術語也與捕雀護糧有關。如“碰”即“彭”的槍聲。又如成牌叫“糊”，“糊”“鶻”諧音，“鶻”是一種捕雀的鷹。除此還有“吃”、“槓”等術語也與捕鳥有關。叫“麻將”的原因，是因為在太倉地方方言叫“麻雀”為“麻將”，打麻雀自然也就叫成打麻將了。然而，在粵語、閩語仍保留打麻雀的稱呼。^②

以上之說多臆測附會之詞，毋庸逐一證誤。其要害之處在於，既主觀地認定是“因為太倉地方方言叫‘麻雀’為‘麻將’，打麻雀自然也就叫成打麻將了”，其後文接着又片面地否認了“麻雀（麻將）”與其前身“馬吊”的源流關係，說甚麼“香港常見到‘麻將古時稱為‘馬吊’的說法，但這應屬謬誤”。其實，如果是祇有太倉地方方言叫“麻雀”為“麻將”，那麼其祇會在口語上出現這種同音現象，在書寫時仍然會正確寫作“麻雀”而非“麻將”。因此，其它地方就不會把“麻雀”誤寫為“麻將”。然而事實並非如此，故持此說者應無從解釋：何以其它地方如廈門的方言，也有“麻雀”與“麻將”同音，

而且大多數是將其寫作“麻將”而非“麻雀”的情況，以致今天中國的通語及通文都稱寫之為“麻將”而非“麻雀”。當然，要弄清楚這個問題實非易事。直到最近，有臺灣中研院的專家陳熙遠之論文仍然說：“雖說是近代的產物，‘麻雀’、‘麻將’或‘馬吊’得名的因緣似乎更形隱晦，形諸文字解釋的清代記載甚少。”⁽³⁾

值得注意的是，約十年前中國大陸有署名“板兒爺”者發表雜文〈“麻將學”發微——讀瞿兌之《柁廬所聞錄》〉說：

世上有很多令人百思不解的事兒，麻將的身世不明就是其一。除了四大發明之外，我們古人能夠對世界文明有所貢獻的玩藝兒之中，麻將總算其中一個，不僅是華夏大地，就是寰宇之內，凡有華人之處，即有麻將之聲，而且教化施於四夷，僅我知道的日本，“麻雀屋”即與“中華料理”星佈於東京新宿的鬧市之中，估計歐美開化人士，不久也要成立麻將俱樂部了。但是奇怪的是，這一國粹的來由卻很是曖昧，潛龍何時，發祥何地，麻將名人之譜，麻將典故之學，竟然從來少見有人探究：說以往，即如精於麻將同時又精於考據的胡適之，竟也忽略了如此大題目；說而今，各路學者創造力勃發，某某文化，某某學科，某某功法，層層疊出，用某作家的話來比喻，簡直就像吃一把黃豆放一串屁一般自然和方便，然而竟然沒有麻將文化、麻將學、麻將大法出現，那結果自然是使我們的文化界黯淡不少。

麻將這一學問之有待開發是顯而易見的。不說別的，就是麻將這一大名，至今還是“妾身未分明”。一副骨牌，為甚麼叫麻將？麻將不是芝麻醬，也不是長麻子的大將，從字面上看，誰也解釋不通它為甚麼起了這麼個怪名字。麻將又叫麻雀，但也實在找不出它與家雀兒的關係。民國時有位大學問家瞿兌之，有人曾把他與史學大師陳寅恪並稱的，對此倒有一段見解：“麻雀當為馬將之訛，馬將又源於馬

吊。”而馬吊就是明代的“葉子戲”。憑這兩句當然不足以服人[……]⁽⁴⁾

的確，雖然瞿兌之的話似乎“持之有故，言之成理”，但是尚缺乏“足以服人”之證。筆者也認為，有關牌具被稱為“麻雀牌”，確實與鳥類的“麻雀”毫無關係。因為在不同的時代地方流傳至今的漢語通語與方言中，“麻雀牌”的“麻雀”又被稱為“麻將”、“馬將”。雖然今粵語（包括廣州、澳門、香港等地的白話）與閩語（廈門話）都稱和寫之為“麻雀”，而粵語之音為 ma4 zoek2 或 zoek3，其“雀”與“麻將”的“將”乃同音義之一個詞的陽聲與入聲之對轉關係。至於閩語“麻將”之音為 ba(35) ts'io̯k(11)，其“雀”與“麻將”的“將”完全同音。故有關工具書將廈門話的“麻雀”列為“麻將”的同音假借詞。⁽⁵⁾據此，筆者認為“將”與“雀”都是古方言的某字（詞）之寫音，不可按照“將”與“雀”的本義來解釋有關牌具之本義。因此，無法分出其正訛，亦無必要分出其先後。故既不可以說“麻雀當為馬將之訛”，也不可以反過來說馬（麻）將當為麻雀之訛。而且根據目前學術界的主流意見認為，“馬（麻）將”、“麻雀（將）”的前身乃為興起於明代天啟年間的“馬吊”。⁽⁶⁾雖然有人也認為“麻將是‘馬吊’的轉音”，但是並沒有具體說明其為何種轉音，以及由轉音造成字變之原因、過程。⁽⁷⁾

二、對“馬吊”、“麻雀（麻將）”等之原詞形音義考證

筆者認為，作為“馬（麻）將”、“麻雀（將）”的前身，“馬吊”應是對同一隱蔽的原詞的同類方言詞的寫音。例如，與“雀”同義的“鳥”（今俗又寫作“屌”）字，宋元以來的俗語常用作男性生殖器的隱稱，常見於粗言爛語中的詈詞。諸如在古典名著《水滸傳》的梁山泊英雄李逵的罵語粗言有“鳥位”，“鳥皇帝”，“鳥人”等詞的“鳥”字都是如此，其普通話的正音應讀作 diao3，粵語應讀作 diu2。⁽⁸⁾而“雀”與“鳥

(屨)”不但有義同，而且有音轉之關係。首先是聲母 z- 與 c-、d- 有音轉的關係。例如，“茶”與“潮”的聲母在粵語廣府話為 c-，潮州話 d-，普通話為 ch-。而且“雀”字的古音與方言的聲母有 z-、c-、d- 之變。例如，粵方言口語仍保留稱男性生殖器為“州(zau1、diu2 兩讀)”、“雀(zoe1、zoek2、zoek3 三讀)”等。而其韻母的 -au1、-iu2、-oe1、-oek2、oek3 有音變及陰入對轉之關係。至於“將”與“雀”則是陽入對轉。由此可見，“將”與“雀”及“鳥(屨、州)”之韻為音變及陰陽入對轉之關係。那麼，“馬吊”究竟是甚麼意思呢？筆者認為，不但其中的“雀”與“將”、“吊”都祇是用其字音而非用其字義，而且其中的“馬”與“麻”也都是如此。

又如，魯迅曾在1927年發表一篇雜文論及粵語古稱性交為 fiuhe1 即“州戲”。而今實際被稱為 diu2 heil，寫作“屨屈”(案：此屈字為粵人自創的民間俗字，讀 heil，乃“戲 hei3”的轉音)。當今有不少網青自稱“屨絲”，“絲”應是“戲”的普通話音 xil 在 x 與 s 不分的粵音變異之結果，再被一些不懂粵語粗言的追新逐奇之青年人濫用，這是令人非常莫名其妙的一種自稱。

在此，先要探討清楚“馬”與“麻”所濫觴的原詞之古音正義。正如前引今閩南廈門話仍將“麻雀(麻將)”的“麻”讀作 ba(35)。而且筆者曾撰文〈Macao、Macau (馬交)與澳門、馬角等詞的考辨〉，指出 m- 與 b- 聲母轉換的如下情況：

漢語中的聲母 b 與 m 的對應轉換關係，最早可以在唐以前由中國傳入日本的吳音佛經與漢音佛經中看到。例如摩字吳音讀 ma，漢音讀 ba。⁽⁹⁾ 在近現代粵閩的方言中，聲母 m 與 b 的對應轉換之例有不少。例如，“問”字，在普通話及福建的閩東、莆仙、閩北、閩中、閩北客、閩西客方言的聲母皆作 m，而閩南則作 b。⁽¹⁰⁾ 屬於閩南話代表的廈門話的 b 聲母的代表例字為門蚊武，屬於閩南語系統的廣東潮洲話的 b 聲母的代表例字為米馬無，⁽¹¹⁾ 而且廈門話的 b 與鼻音 m 相近，⁽¹²⁾ 潮州話的 b 的實際讀音為 mb，⁽¹³⁾ “門蚊武”及“米馬無”這些字在粵語的廣州話中都屬於 m 聲母的，顯示了它們之間有 b 與 m 的對應轉換關係。特別是馬(碼)頭的“馬(碼)”在代表粵



〔圖2〕麻雀牌局

東閩語的潮州汕頭話讀 be 的第 3 聲(陰上53)，⁽¹⁴⁾ 但這祇是白讀，其文讀則為 ma(53)，⁽¹⁵⁾ 而在代表粵西閩語雷州的海康話的“馬”白讀為 be(52)，文讀為 ma(52)，⁽¹⁶⁾ 這表明與“泊口”同義的“馬(碼)頭”，在廣東閩語的兩大代表——汕頭話及海康話中已可以通過白、文異讀的方式，實現由 be 向 ma 的對應轉換。值得注意的，是珠江三角洲的方言中，馬字的讀音除了廣州等地讀 ma(13) 或 (21)、(24) 等佔多數外，還有斗門鎮、新會會城、臺山臺城、開平赤坎、恩平牛江等都讀作 mba(21) 或 (31)。⁽¹⁷⁾ 這表明葡人在進入珠江三角洲之前已可能在中國南海地區接觸到粵西和粵東的閩語，甚至可能在進入中國之前，已在東南亞地區的緬甸泰國等國接觸到廣東閩語或與廣東閩語相近的中國方言，是把“泊口”的“泊”讀作“馬”(“ba 和 ma) 的[……]”⁽¹⁸⁾

而粵語“泊”之正音為陽入聲讀作 bok(33)，與“博彩”之“博”同音。故筆者推斷“馬吊”的“馬”與“麻雀(麻將)”的“麻”所濫觴的原詞之古音正義，應同為“博彩”之“博”。

現在，再探討清楚“吊”與“雀”所濫觴的原詞之古音正義。從上文所述古今音轉的多種變化可知，“吊”與“州”、“雀”、“鳥”等字之聲母有 d-、c-、ch-、z-、n- 等轉換。例如[……]“茶”字在今粵語讀作陽平 ca4，普通話讀作陽平 cha2，潮州話都作 de1。“潮”字在今粵語讀作陽平 ciu4，普通話讀作陽平 chao2，潮州話讀作 diu4。筆者由此推斷，“馬吊”的“吊”所濫觴的原詞之形音義應為錢鈔之鈔。故“馬吊”所濫觴的原詞之形音義即“博鈔”，亦即“賭錢”。其在今通語與方言中的音轉流變的遺存就是“麻雀(麻將)”。

三、小結：“馬吊”、“麻雀”等的原詞隱蔽淹沒的原因略析

如前所引，臺灣中研院的專家陳熙遠之論文已經指出：“雖說是近代的產物，‘麻雀’、

‘麻將’或‘馬吊’得名的因緣似乎更形隱晦，形諸文字解釋的清代記載甚少。”可惜其未對造成“隱晦”的原因加以闡述，故有必要在此略加補充說明。筆者認為，其原因就在於“博鈔”，亦即“賭錢”的“賭博”活動自古多被視為不良之嗜好，而且是中國自唐朝以來的歷代法律皆明文以嚴刑禁止的罪行。即使是西方的葡萄牙法律，也是“自古代已有禁止賭博的條文”。故此，明清時期的澳門也是嚴禁賭博的。⁽¹⁹⁾ 這是明清時期進行賭博活動的中外官民人士，不能不有意在名稱上隱晦有關活動的賭博性質的原因。千方百計巧立名目，造成假借其它名稱乃至慈善捐稅的名堂來開賭的現象十分普遍。加上後來很多人“打麻雀(麻將)”並不是為了“賭錢”而是為了娛樂，故模糊和掩蓋了“賭錢”這一本義的音變方言詞的“馬吊”、“麻雀(麻將)”等等，就更有群眾的認受性而大為流行，以致最後完全淹沒了其所濫觴而有意隱蔽的原詞“博鈔”，造成了其時人隱蔽而百年後之人難以查明的後果。即使是以“打馬吊”、“打麻雀(麻將)”為賭博的人，也非常忌諱“博鈔”、“賭錢”這類涉嫌直接失德犯罪的“名詞”。因為將“博鈔”、“賭錢”稱為“打馬吊”、“打麻雀(麻將)”固然是“自欺”，也可以“欺人”。既可以使外行人不能顧名思義，循名責實，誤以為這是一種莫名其妙而與“馬吊”、“麻雀(麻將)”有關的娛樂遊戲而已。而且稱“打麻雀”還有可能使局外人誤以為這是消滅害農之鳥麻雀的打獵活動，更可以心安理得地進行了。

至於將賭博所用金錢之兌換的代用品稱為“籌碼”的“碼”，也應是“博”的音變異寫字，故筆者認為其原詞應是“籌博”亦即“博籌”。由於日久而“碼”字由古讀 bok(33) 轉讀為今音 ma(13)。用“博籌”代替金錢而且命名為“籌碼”，其用意與將“博鈔”改稱“馬吊”與“麻雀(麻將)”相類，其中一個主要功能，就是淡化賭博的金錢色彩乃至掩飾賭錢行為，使得賭博者可以心安理得地進行賭博活動。即使當今頗為流



[圖3] 1887年1月18日上海廣豐老行的呂宋票背面的宣傳廣告

行的正式用語“博彩”一詞，其“彩”字實際應是“財”字的同音信代，以避免直接說“博財”或“賭錢”。又如粵俗有以“大頭菜”與“大頭彩(財)”同音而作過年求財的吉祥菜。因此有諷人夢想發大財者為“食得大頭菜多”。可見，粵語的“好彩頭”即“好財頭”。民間很多輾轉假借的隱惡揚善、避凶趨吉、以雅掩俗之流行詞語，大多是百姓日用而不知其原，非經細緻研究難以探獲其真。

“白鴿票”之“白鴿”真義探討

一、有關“白鴿票”的歷史記載及目前流行的異說述評

“白鴿票”是起源於清代之廣東地區，而至今仍然在澳門流行的一種購買彩票的選號博彩活動。雖然有一種說法認為它起源於賽鴿的博彩活動，但筆者認為此說並無實證支持。例如，有網絡文章說：

“白鴿票”起於明代的廣東，那時俗稱“放鴿會”，是利用放鴿競翔歸來的先後鴿隻數目作賭；至清代，不再放鴿作賭，改為猜字覆射作賭，但仍然因循放鴿作賭的程式，所以還是稱為“白鴿票”。⁽²⁰⁾

這是直接把清代的“白鴿票”與明代的“放鴿會”混為一談。還有網絡文章說：

中國彩票最初就叫“白鴿票”，晚清年間，是以猜哪隻賽鴿得勝來下注的。比賽時，人們將賽鴿用《千字文》中的“天、地、玄、黃、宇、宙、洪、荒”等字編上號，然後把鴿子放飛，讓人們去猜哪隻賽鴿獲勝。比賽結果，若“天字第四號”鴿勝了，那麼，凡猜“天字第四號”鴿的都為贏家；若“黃字第二號”鴿勝了，那猜“黃字第二號”的人就中了彩，否則就是輸了。

隨着時間的推移，白鴿票的玩法逐漸變化了。即由彩票公司將《千字文》前面的八十個字印在票上，讓每個投注的彩民在票上各圈十個字，然後彩票公司開出底字二十個，相當於中獎號碼。彩民所圈十個字中，有五字以上相符，便是中彩。⁽²¹⁾

以上第二篇文字雖然將賽鴿編號形式講得更具體而且與“白鴿票”以《千字文》的編號形式相同，但卻進一步暴露了其為後人附會臆造之說。這是因為其並未舉出有關出處之實證，而且這無證之說的賽鴿編號形式既出於晚清，比出現在清中葉以前的“白鴿票”顯然要晚很多。據趙利峰從《清史稿·秦瀛傳》考證出：“嘉慶九

年，秦瀛在廣東禁止白鴿票”，“似乎可以推定白鴿票大約產生於乾隆年間”。⁽²²⁾ 故此，上引第二篇文章之說也可以斷為純屬臆造之誤說。由於此類文章雖然都言之鑿鑿，表面有理有據，而實際是查無出處的想當然之說。故《維基百科》正在編輯的“白鴿票”註明對此來源的出處尚待查找，其文如下：

白鴿票（讀音：白鴿標）是清朝時中國民間流行的一種博彩。

據清朝梁紹壬《兩般秋雨庵隨筆》記載：“粵有白鴿標之戲。標主以千字文二十句為母，每日於二十句中散出二十字，令人覆射。射中十字者，予以數百倍之利。其餘以次而降，四字以下為負。其法以二文八毫為一標，由此而十而百而千，悉從人便。其名有一炷香、八搭二、九撞一、大扳罨、小扳罨、河汊、百子圖等目。”即賭檔莊家每日會從中國啓蒙讀本《千字文》前二十句（每句四字，合共八十個字）當中選出二十個字作謎底，讓參賭者下注猜謎底。若參賭者順利猜出全部二十字（譚案：原文說“謝中十字者”，不可錯解為“猜出全部二十字”），則可獲得數百倍於賭注的獎金，而獎金根據猜對的程度而定，若祇猜對四個字以下則賭注全部歸莊家。（原註：（清）梁紹壬：《兩般秋雨庵隨筆》，卷門[譚案：“門”為“四”之誤]，白鴿標，上海：上海古籍出版社，1982年，第221頁。）

關於白鴿票的起源，亦有說源自於早期的賭鴿。賽鴿時以《千字文》開首的八十字為鴿子編號，然後把鴿子放飛，讓民眾猜測哪隻賽鴿能夠獲勝，之後彩票公司會將《千字文》印在彩票上，讓民眾在彩票上選字。
[來源請求]⁽²³⁾

以上第二段文字引用了前述第二篇文章之臆說，而最後加註說“[來源請求]”，表明有關編輯對此無出處來源之說的存疑。這種態度是對的。

在此，有必要作進一步的考證以釐清“白鴿票”與“放鴿之會”之賽鴿毫無關係的歷史情況。首先應該明確，最早記述明末清初在廣東流行的“放鴿之會”的情況者，乃其時之著名學者屈大均（1630-1696）。為便於大家研究，現引其文如下：

廣人有放鴿之會，歲五六月始放鴿。鴿人各以其鴿至。主者驗其鴿為調四、調五、調六、七也。則以印半嵌於翼，半嵌於冊以識之。凡六鴿為一號，有一人而印一二號至十號百號者，有數人而合印百號者。每一鴿出金二錢。主者貯以為賞。放之日，主者分其二：一在佛山，曰內主者。一在會場，曰外主者。於是內主者出教，以清遠之東林寺為初場，飛來寺為二場，英德之橫石驛為三場，期以自近而遠。鴿人則以其鴿往。既至場外，主者復印其翼，乃放鴿。一日至東林而歸者，內主者驗其翼印不謬，則書於冊，曰某日某時某人鴿至，是為初場中矣。一日至飛來而歸，一日自橫石而歸皆如前驗印，書於冊，是為二場三場皆中。乃於三場皆中之中，內主者擇其最先歸者，以花紅纏繫鴿頸而觴鴿人以大白，演伎樂相慶。越數日分所貯金，某人當日歸鴿若干則得金若干。有一人而歸鴿數十者，有十人千鴿而祇歸一二者。當日歸者甲之，次日歸者乙之。是為放鴿會。⁽²⁴⁾



【圖4】清末廣東全省彩票中和公司開票處場景



[圖5] 澳門榮興廠白鴿票

由此可見，屈大均所記述的“放鴿會”的賽鴿方式與《千字文》的編號形式完全無關。而生於屈大均百年之後的李調元（1734-1802），在其兩度官臨廣東之後，於乾隆四十二年冬季（西元1777年10月31日-1778年1月27日）所撰序的《南越筆記》卷一〈放鴿會〉中，完全抄錄了前述《廣東新語》之文。⁽²⁵⁾ 由此可見，至乾隆末年的“放鴿會”的賽鴿方式與明末的一樣，都與《千字文》的編號形式完全無關。

再看，在清代較後期的一些文獻記述中，從來沒有人將“放鴿會”的賽鴿方式作為“白鴿票”的來源。例如，前述《維基百科》所引梁紹壬《兩般秋雨庵隨筆》（有作者表弟汪適孫撰序於道光十七年五月朔即西元1837年6月3日）記述“白鴿標（票）”的原文如下：

粵有白鴿標之戲。標主以千字文二十句為母，每日於二十句中散出二十字，令人覆射。射中十字者，予以數百倍之利。其餘以次而降，四字以下為負。其法以二文八毫為一標，由此而十而百而千，悉從人便。其名有一炷香、八搭二、九撞一、大扳罈、小扳罈、河

漢、百子圖等目。謂之鴿者，凡鳥雄乘雌，鴿則雌乘雄，且性喜合，以八十字之雌，而合十字之雄，最易合者也。意蓋取此。⁽²⁶⁾

梁紹壬所記的這種附會於鴿子易合之說，乃出於明朝醫學名著《本草綱目》誤說：“鴿性淫易合，故名。凡鳥皆雄乘雌，此特雌乘雄，故其性最淫。”⁽²⁷⁾ 對於此類誤說不獨清末名儒已有指正⁽²⁸⁾，以筆者個人之觀察，並證之當今之養鴿者之記述，亦充分表明鴿子與其它鳥類的交配方式一樣，都是雄鳥騎在雌鳥背上進行交合，沒有雌乘雄的。⁽²⁹⁾ 況且，要在八十個字中選中十個字，實非“易合”，其難度應該比香港的“六合彩”（最初是14選6，至1976年改為36選6，以後逐步改變為49個底號+1個特別號之中選6）要難。故清末廣東香山主張禁賭的著名思想家鄭觀應曾概括指出：“[……]字花三十六字之中猜買一字，白鴿票八十字之中猜買十字，山票一百二十字之中猜買十五字，舖票、田票均一百二十字之中僅猜買十字。誠如前廣東臬憲王廉訪所言，譬如海底撈針如何得中？”⁽³⁰⁾ 由此可以推斷，炮製和傳播“白鴿票”源於白鴿易合之類說法者，應是推銷“白鴿票”之白鴿廠主及其手下所為。

由於“白鴿票”源於白鴿易合之類的說法不可信，因而就既有存疑之說，亦有新的臆說出現。例如，清代廣東香山石岐詩人黃承謙（號



[圖6] 目前的電腦白鴿票攪珠抽獎臺機

益齋，道光舉人）曾寫下了有關“白鴿票”的詩說：“胡為以鳥名？白鴿肆吞嚼（原註：開廠聚賭名白鴿廠）。”⁽³¹⁾其意指該票之名是因為“白鴿肆吞嚼”。而清末還有一些人主張該票之取名於“白鴿”，乃由於“用信鴿通知抽彩結果而來的”⁽³²⁾。至今黃德鴻《澳門掌故》仍然說“白鴿票為甚麼會有這樣的名稱，據說以前白鴿票的總場開出的‘字’，[……]用白鴿由總場及時帶到各地‘艇仔’（即分場），所以名之為白鴿票”。這當然是臆說，故被學者趙利峰斷為“人云亦云”⁽³³⁾。在此，有必要進一步補證其誤。首先，因為靠信鴿傳送抽彩結果難保不因天災人禍而出意外，不能準時安全送達，故僅用理性分析，就已經可以斷定不可能使用信鴿傳送抽彩結果。再就事實而言，有可靠的報紙記載晚清時由菲律賓至中國上海的遠距離的傳遞消息是靠電報。⁽³⁴⁾至於澳門半島一地小範圍的白鴿票消息傳遞根本用不上信鴿，這有澳門官方的歷史檔案資料為證。1903年5月9日《澳門憲報》刊佈的章程規定：有關白鴿票的開獎必須當着有關官員面前公開進行，使得“所有中式（即中獎）銀兩在十兩以下者，見中式票即交銀，在十兩以上者，限二十四點鐘內交銀”⁽³⁵⁾。而在1905年12月1日至1911年6月30日“澳門、氹仔、過路灣白鴿票及山票生意”的專營權章程的附款則進一步明確規定說：“承充人必須將所開之票嚮及中式之謝教單按次送呈華政務廳存案，並刊登告白，俾眾周知。”⁽³⁶⁾這是因為不但彩票已有白鴿票及山票兩種，而且範圍擴大到澳門、氹仔、過路灣三地，“票嚮”在陸地的票廠產生後即時派發給每間票艇一張，以增加彩票的售賣點而已，並無用信鴿發送“票嚮”及開彩結果的規定。

二、對“白鴿票”之原詞形音義考證

正如“麻雀牌”與鳥類的“麻雀”毫無關係，筆者認為“白鴿票”也與家養之禽鳥“白鴿”毫無關係。這點在外國例如菲律賓發行的西洋彩票可以看得更清楚。由於這種西洋彩票的發行地菲律賓當時被稱為“呂宋”，故被稱為“呂宋

票”。其性質與中國廣東的白鴿票相類，故又被稱為“白鴿票”、“發財票”。足證“白鴿票”之名與《千字文》及白鴿皆無關係。其不直接稱為賭博票，乃因賭博之名太臭，對社會的負面影響實在太大，各國政府大都嚴禁明目張膽的直接賭博活動。故當時中國有識之士及官府指出：呂宋票“無賭博之名究有賭博之實，是以各國不能行也”。⁽³⁷⁾

筆者認為，正如馬吊、麻雀（將）等名乃利用古今通語方音之音變字改之怪名，以淡化或掩飾其博鈔賭錢之實質。“白鴿票”之“白鴿”也是如此。其“白”字的原詞正音也應為博，音微變而改字為白。其“鴿”字的原詞應為合（粵語有陽入聲 gaap3 及 hap3 等異讀）。中外博彩的彩票儘管名目繁多，其原理規則基本相同，都是在一定的數字（或文字）範圍內選若干數字（或文字），按選中（即合）多少決定中獎之等級。所以，筆者認為，“白鴿”的原詞“博合”與“六合彩”的“六合”的取義基本相同。故此可以推斷“白鴿”乃“博合”的音轉字異的結果，能起到掩飾



【圖7】近年的榮興彩票公司的電腦白鴿票宣傳廣告



〔圖8〕近年的榮興彩票公司的電腦白鴿票

或淡化其博鈔賭錢之實質的功能。同樣，由“白鴿票”直接衍生的“山票”也與“山”的本義無關，其何以稱“山”可以另作探討，但其客觀功能也是要掩飾或淡化其博鈔賭錢之實質。

三、小結：“白鴿票”的彩票性質及其出於西洋的源流略述

關於“白鴿票”的彩票性質及其出於西洋的源流，當今學者祇有個別略有觸及，難免有片面的誤論。例如，前引有關博士學位論文曾認定白鴿票的性質為“彩票”，並且引用《辭海》的解釋說：“《辭海》‘彩票’條則註為：彩票俗稱‘白鴿票’，以抽籤給獎方式進行籌款或斂財所發行的憑證。”同時，又指出“彩票”的另一種定義說：“彩票是指印有號碼、圖形或文字供人們填寫、選擇、購買並按規定取得中獎權利的憑證。”⁽³⁸⁾ 嚴格說，《辭海》的解釋是片面而錯誤的。因為就廣東的廣州、澳門等地發行的“白鴿

票”而言，其名為“白鴿票”乃正式的官方認可的名稱而非俗稱。它是當時流行的“闖姓”、“山票”、“舖票”、“田票”等各種中式彩票之一種的正式名稱。故即使僅就不包括各種西洋彩票的中式彩票而言，上述《辭海》的“彩票”釋義也是非常片面而錯誤的。但是，有關論文的作者卻採納了《辭海》的“彩票”釋義。其下文接着提出如下之說：

本文研究的對像是晚清彩票，結合當時彩票的實際情況，大體上借鑒《辭海》之說加以界定。具體言之：晚清彩票是移植呂宋票的開辦模式，假賑災或是善後賠款、新政籌款諸名義，以搖彩給獎方式進行籌集款項或斂財謀利所發行的憑證。開辦主體有義賑人士、職商、地方官廳乃至朝廷部府。

其所以借鑒《辭海》之說而提出上述片面的誤說，乃在於當時中國大陸的學者與《辭海》的編撰者一樣，對直接來源於葡萄牙的澳門西洋彩票與中式彩票的源流缺乏基本的認識。雖然有關論文的作者在下文也引述時人之說，提及世界彩票的起源，提及“18世紀中後期，丹麥（1754年）、西班牙（1763年）、葡萄牙（1785年）、奧地利（1781年）等都先後把發行彩票作為政府的一種籌資手段”⁽³⁹⁾。此引文之誤漏，在於把葡萄牙發行彩票的時間推後了，而且沒有論及其在澳門發行彩票等間接或直接的賭博活動對澳門及中國各地的彩票及賭博活動的影響。

較為全面彌補有關研究缺陷者，乃澳門學者胡根博士的專著。其中第二章第一節“西方慈善彩票引入澳門”指出：

彩票在葡萄牙發行的歷史可追溯到1688年。至1783年，葡萄牙女王唐·瑪麗亞一世出於慈善福利目的，將彩票專營權授予里斯本仁慈堂（Santa Casa da Misericórdia de Lisboa），准其發行慈善彩票。

1810年1月5日，澳門才首次被葡國方面准許每年發行一次慈善彩票。⁽⁴⁰⁾

在其後文，不但詳細論述了澳門政府批准的澳門仁慈堂發行西洋彩票近一百年的歷史情況，而且論述了澳門政府在1847年開始把“‘中式彩票’即闖姓納入財政收入之中”，澳門的間接賭博活動的彩票及次年的直接賭博活動的番攤就進入了澳門歷史的發展軌道。據胡根認為，“至於‘中式彩票’，當年最盛行的是白鴿票賭，祇是被葡人誤作闖姓”。而且，至“1851年7月19日《澳門政府憲報》刊登了一份公開招投白鴿票的公告”，最後，胡根指出：“最近又有學者提出，1860年前後傳入中國的‘呂宋票’是中國最早的彩票。[原註：閔傑〈清末彩票：權與利的博弈〉，載侯建新主編《經濟—社會史評論》第一輯第103-114頁，三聯書店2005年版。]顯然，這種提法也是不對的。”⁽⁴¹⁾

其實，據前引趙利峰所考證的“嘉慶九年秦瀛在廣東禁止白鴿票”的記述，已經可以推定嘉慶九年（1804年2月11日-1805年1月30日）廣東已有白鴿票而且是從澳門傳過去的。這是因為實際上乾嘉時期，中國廣東省、廣州府、香山縣等各級政府官員曾經屢次下令澳門的葡萄牙首領“夷日”禁止澳門的華夷居民“聚賭事件”。⁽⁴²⁾雖然有關資料沒有明確提及其聚賭”的方式名目，但是筆者經綜合研究認為，這些“聚賭事件”應是由葡萄牙傳入的西洋彩票及其啟發中國人創造的中式彩票亦即白鴿票而導致的。例如，嘉慶十年三月初七日（1805年4月6日），香山知縣彭昭麟曾經追究過“蕃商開標聚賭事件”，下達文告說：“如果聚眾開標，民人被惑投銀買標，均干例禁。[……]倘敢抗違不遵，仍有聚眾開標情事，本縣訪實，定即具稟大憲查拿嚴辦。”⁽⁴³⁾從這段禁令文字可以推斷，“蕃商開標聚賭事件”已經發生了，才被遠在香山縣城的知縣知道而下令禁止。由於仁慈堂發行彩票始於1810年，可見這並非仁慈堂彩票。

其文中提及的“開標”與“買標”的“標”，應是“白鴿標(票)”的略稱。而“白鴿標(票)”在1872年5月22日的澳門政府憲報的葡文名稱為“Lotaria de China”，意為“中國彩票”。⁽⁴⁴⁾可見“白鴿標(票)”是按照葡國的彩票原理再用中國方式改造的產物，故稱為“中國彩票”或“中式彩票”。況且，鴿子多為灰色，棕色、白色等為少數，將鴿子通稱為“白鴿”，乃廣東粵語的獨有現象，是從鴿子的古稱“鶉鴿”轉音變字的結果。⁽⁴⁵⁾而且將“票”讀作或寫作“標”，也是粵方言至今仍然保留的現象。例如，香港粵語仍稱“馬票”為“馬標(票)”，買馬票中獎為“中馬標(票)”。足證“白鴿標(票)”這種源自葡國彩票而產生於廣東澳門的“中國彩票”或“中式彩票”是由廣東人創製和正式命名的。

從後來上海的呂宋票也被俗稱為“白鴿票”可以推定，這是由於澳門及廣州等地的廣東人早已經在乾隆嘉慶年間將澳門的西洋彩票及其變種的中式彩票稱為“白鴿票”，居滬的廣東人沿用此習慣，以致將與葡國彩票同類的呂宋票俗稱為“白鴿票”而已。

至於當今在澳門流行的電腦白鴿票，已經完全放棄了用千字文的八十個漢字的選文字模式，改用原本西洋彩票用八十個阿拉伯數字的選數字模式，採用電腦攪珠的方式抽獎。⁽⁴⁷⁾

餘論

綜上所述，“麻雀牌”與“白鴿票”之原詞形音義之所以長期隱晦不彰，乃在於其產生之時，中外各國中央和地方政府及澳門政府，對直接的賭博行為皆立法嚴禁⁽⁴⁸⁾，而對於亦賭亦娛的博戲活動往往縱容不管，以至於買彩票之類的變相賭博活動往往以增加慈善捐稅之名而可以官辦或官商合作舉辦的方式大行其道。

限於篇幅和能力，本文祇能探討至此。實際上，不但“麻雀牌”與“白鴿票”的問題尚有探



討之餘地，而且在博彩娛樂史上，還有不少類似之原詞形音義長期隱晦不彰，人們都是知其然而不知其所以然、人云亦云地使用的行話、慣語，且待日後適時再論。

最後須聲明，筆者既不懂打雀，亦不曾買白鴿票，以上拙論，純屬“紙上談兵”的學術研究而已。

(2014年10月16日定稿於澳門)

【註】

- (1) 見《論語·子罕》。
- (2) 見<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E9%BA%B%E5%B0%86&variant=zh-hk>所載“麻將”。
- (3) 見陳熙遠：〈從馬吊到馬將——小玩意與大傳統交識的一段歷史因緣〉，載臺北：《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十本，第一分第137-196頁，2009年3月。
- (4) 見板兒爺：〈“麻將學”發微——讀翟允之《枕廬所聞錄》〉，載長沙：《書屋》2005年第1期，頁68-70。
- (5) 見李榮主編：《廈門方言詞典》，〈麻雀〉，南京：江蘇教育出版社，1998年，頁27。
- (6) 參考胡根《澳門近代博彩業史》頁37-39，廣州：廣東人民出版社，2009年。
- (7) 見同上書第38頁。以及參考同上陳熙遠〈從馬吊到馬將——小玩意與大傳統交識的一段歷史因緣〉。
- (8) 參考李崇興、黃樹先、邵則遂編註《元語言詞典》第80頁[鳥]的釋義，上海：上海教育出版社，1998年。
- (9) 見魯迅：《三閒集·在樓上(夜記之二)》，北京：人民出版社，1980年。
- (10) 參見尉遲治平〈日本悉曇家所傳古漢語調值〉，載《語言研究》1986年2期，武昌：華中工學院出版社。
- (11) 參見黃景湖《漢語方言學》，頁71，廈門大學出版社，1987年。
- (12) 見北京大學中文系語言學教研室編《漢語方音字匯·凡例》頁33、頁36，文字改革出版社，1989年。
- (13) 參見同上頁35附註(1)。
- (14) 參見同上頁37附註(1)。
- (15) 參見林倫倫、陳小楓《廣東閩語方言研究》，汕頭大學出版社，1996年，頁45、頁69。
- (16) (17) 參見同上書頁30、頁192；頁104、頁192。
- (18) 參見詹伯慧、張日昇主編《珠江三角洲方言音對照》，廣東人民出版社，1987年，頁13。
- (19) 譚世寶：〈Macao、Macau (馬交) 與澳門、馬角等詞的考辨〉，原刊於《文化雜誌》中文版35期，1998年夏季，澳門文化司署，附圖多幅。簡體中文本刊於《開放時代》1998年6期，廣州。引文見譚世寶《澳門歷史文化探真》，北京：中華書局，2006年，頁130-131。
- (20) 參考同上胡根《澳門近代博彩業史》所載〈古代與近代的禁賭律令〉，頁55-68。
- (21) 見澳門：博彩雜誌社2013年4月28日出版的《博彩》所載：〈白鴿票，源自明朝的博彩〉。(http://mp.weixin.

- qq.com/mp/appmsg/show?__biz=MjM5MzgzOTcyMQ==&appmsgid=10000046&itemidx=1&3rd=MzA3MDU4NTYzMw==&scene=6#wechat_redirect，2014年7月2日引)
- (22) <http://www.cncgw.org/article/2010/04/08/12388.html> 所載〈彩票歷史回顧：晚清時期我國發行的“白鴿彩票”〉。(原發佈時間：2010-04-08 15:21，2014年7月2日引)
- (23) 參考趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉，《西北民族大學學報》(哲學社會科學版)，2003年第3期，頁113-118。
- (24) <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%99%BD%E9%B4%BF%E7%A5%A8> 所載“白鴿票”。
- (25) 屈大均：《廣東新語》卷二十〈鳥語·鴿〉，北京：中華書局本，1985年，頁527。
- (26) 李調元輯《南越筆記》卷一〈放鴿會〉，揚州：廣陵書社，影印清光緒七年之重刻本，2003年。
- (27) 梁紹壬：《兩般秋雨庵隨筆》，卷四，白鴿標，上海：上海古籍出版社，1982年，頁221。
- (28) 轉引自<http://wenda.tianya.cn/question/44a65d798694d4f6>
- (29) 參考見同上趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉。
- (30) 參考 <http://zhidao.baidu.com/question/243219965.html> 所載“鴿子如何交配”。
- (31) 原文見《鄭觀應集》(下)第400頁，〈致廣州兩粵廣仁善堂董事徐君樹堂書〉，上海人民出版社1988年。轉引自同上胡根：《澳門近代博彩業史》，頁27。
- (32) 轉引自同上趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉。
- (33) 此說及同類之說見轉引自同上趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉。
- (34) 見同上趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉。
- (35) 參考劉力：《晚清彩票述論——19世紀70年代—辛亥革命前》(四川大學博士學位論文，2007年)，頁25-26。
- (36) 見同上胡根：《澳門近代博彩業史》頁284。
- (37) 原載《澳門憲報》1905年11月25日(第47號)，〈大西洋澳門正督理國課官柯為通知事〉，轉引自同上胡根：《澳門近代博彩業史》，頁286。
- (38) 原載《申報》1882年12月27日〈申禁售票示〉，轉引自同上劉力：〈晚清彩票述論——19世紀70年代—辛亥革命前〉。
- (39) (40) 見同上劉力：〈晚清彩票述論——19世紀70年代—辛亥革命前〉，頁3；頁3-4。
- (41) (42) (43) (44) 見同上胡根：《澳門近代博彩業史》，頁69；；頁69-84；頁64-67；頁66。
- (45) 轉引自同上趙利峰：〈中國最早的彩票形式之一——白鴿票考述〉。
- (46) 參考同上屈大均：《廣東新語》，頁527。
- (47) 參考同上胡根《澳門近代博彩業史》所載〈古代與近代的禁賭律令〉，頁73-68。
- (48) 參考 <http://www.chinalewedu.com/falvfagui/fg23155/153963.shtm> 所載 2004年3月3日澳門政府頒佈的〈白鴿票法定規章〉(2014年10月2日引)。



儒商本色：高可寧的慈善事業

黃雁鴻*

高可寧是近代港澳紳商中熱心公益事業、履行社會責任並享譽一方的代表。他在經商上義利並重。由於稚年喪父，以貧困發跡，故此關懷貧苦大眾，樂善好施，對社會貢獻良多。高可寧的慈善活動惠及他的家鄉和港澳貧苦大眾。在本澳為人樂道的是他對同善堂和鏡湖慈善會的資助，更是儒商“仗義疏財”的優良表現。

前言

司馬遷在《史記·貨殖列傳》中說：“天下熙熙，皆為利來；天下攘攘，皆為利往。”一般人尚且如此逐利，更何況商人？德國著名社會學家韋伯提出，在西方商人將“獲利”作為“人生的最高目的”，“把賺更多的錢作為人生的天職”。在以利為先的大環境下，如果有一些商人追逐的不是一己之私利，而是天下人之大利；對他們而言，經商賺錢祇是一種手段，以經商賺來的錢救孤恤寡、經世濟民、最終實現儒家“立德”的人生目標，我們稱之為儒商。如歷史上的子貢、范蠡、弦高、桑弘羊等，都是為人稱許的儒商代表人物。而“儒商”這個傳統在中國歷久不衰，是因為這一群人既踐行了人性重利的經濟活動，卻又遵守儒家思想的核心精神：以誠信為本，以德為依歸。儒商精神到今天還在社會上發揮影響力，是由於在中國漫長的歷史進程中，儒家思想對社會發展、民族性格和民族精神都影響深遠。⁽¹⁾

澳門是華人社會，同樣承傳了中國傳統思想推崇的儒商精神。審視澳門近代史，不難發現眾多“不逐什一之利”、“以誠信為本而又能仗義疏財”的華商，遠一些的有晚清時期的盧九、何連旺、曹善業、王棣等，近一點的有盧廉若、高可寧、蔡文軒以及更近的何賢，他們都是致富不忘本的商人，慷慨資助澳門的慈善團體和貧苦華人，對社會可謂貢獻良多。作為按押業大王的高可寧是著名的慈善家、澳門兩大華人慈善機構同善堂和鏡湖醫院的主事者，並且出錢出力資助香港、澳門以及其家鄉的貧苦大眾，被譽為是一個“高富不驕人”⁽²⁾的儒商典範。

高可寧(1879-1955)，字富順，番禺石碁官涌村人。自幼家貧，早年喪父，由母親擺設小攤檔販賣小食撫養長大。高雖曾入私塾讀書，然而因家貧之故早年輟學，祇好跟從母親行乞以餬口。為了生計，他八、九歲便開始打零工幫補家計，十六歲離鄉到香港當僱工，後來經商漸漸發跡。他發現澳門的娛樂事業本小利大，於是傾其全力以澳門作為事業重點，到了民國初年已成為港澳

*黃雁鴻，北京大學歷史學博士，澳門理工學院中西文化研究所編輯，研究方向為澳門史及中西交流史，曾在澳門、內地及臺灣發表多篇與澳門歷史文化相關的學術論文，著有《同善堂與澳門華人社會》。



高可寧及其夫人楊氏相片

地區屈指可數的富商。⁽³⁾ 高可寧到澳門涉足賭業，從承充攤館開始，成立了多間當舖，有“押業大王”之稱。⁽⁴⁾ 1937年，他與傅德蔭（傅老榕）合營泰興公司承投澳門博彩業專營權成功，並決定於當時最興旺的新馬路中段建立公司的旗艦賭場，故將該地的中央酒店由原先的六層加建五層至十一層，此舉在當時屬於難度相當高的一項建築工程，且於內裡開設娛樂場、歌舞廳等設施，從此專營澳門博彩事業達二十多年之久。⁽⁵⁾

除了縱橫商場，高可寧也很得澳葡政府器重。他一生共獲四次授勳，包括葡萄牙紅十字勳章及葡萄牙基督勳章等榮譽，是華人之中得到葡萄牙勳章最多的一位。他獲授的四個勳章分別是：1940-1946年間的紅十字勳章（Medalha da Cruz Vermelha de Dedicção）和慈善勳章（Comendador da Ordem de Benemerência），20世紀50年代葡萄牙總統卡蒙拉（Marechal António Fragoso Carmona）頒發的慈善勳章（Comendador da Ordem de Benemerência）以及1952年葡萄牙海外部長羅德理斯（Comandante Manuel Maria Sarmiento Rodrigues）以葡國總統名義頒給他的基

督勳章（Oficial da Ordem de Cristo）。頒獎褒辭說他因“一生為社會慈善服務貢獻良多，因而澳門有一條街以他命名”⁽⁶⁾云云。

以義為上：高可寧的慈善觀念

高可寧雖然以賭業和押當業致富，但他為人所稱道的卻不是其商業成就，反而是經常幫助貧苦者的古道熱腸。他以慈善為懷，經常行公益之事，對社會公益事務慷慨熱心。他關懷家鄉，創茂生官涌紀念學校和最樂社，幫助貧苦同鄉渡過困難、接受教育，熱心參與澳門的慈善組織和社會活動。他一生榮獲授勳四次，其中兩次獲頒慈善勳章，除了對華人的教育和賑濟傾力支持外，高可寧也樂於資助葡人組織。

1928年9月29日，高可寧捐贈了一萬圓予仁慈堂，善款用途分配如下：50%給仁慈堂；另外50%用來成立基金，以資助在澳門完成中學學業後到其它地方上大學的學子。⁽⁷⁾

20世紀30年代以後的澳門風雨飄搖，因內地政治動盪及爆發日本侵華戰爭，大量內地難



1152

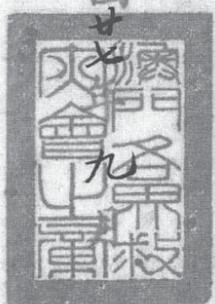
呈為呈報事竊職會辦理長期節食捐薪輸將救國贖經壹
 載前經疊次匯款均蒙發還收據訓勉備至各在案現職會
 繼續領導僑胞舉行義賣籌款續呈
 鈞府支配散賑以盡國民天職昨有鮮魚行主席陳六根財
 政歐文桂等辦理義賣兩天得款國幣壹萬零伍佰叁拾九元
 伍角貳分公決除撥賑廣東省政府吳主席叁仟零叁拾九元
 伍角貳分中山縣政府張縣長貳仟伍佰元外餘款伍仟元即由
 該行交廣東銀行匯呈
 鈞府散賑理合呈報請
 賜察納備案實叨 德便

215-0907

國 史 館		來 源
索 檔 家 國		國民政府
問 時 止 起	中 華 民 國	位 單 轉 移
	二 七 年 一 月 十 九 日 起	總 統 府
	二 七 年 十 月 二 十 日 止	號 區 位 單
		200000000A
		0543.10 3437.01-02
港澳華商捐款救災		297. 001054310A006

1154

中 華 民 國 廿 三 日



廿 三 日

1153

謹 呈
 國民政府主席林

澳門各界救災會
 主席 崔諾枝
 徐偉卿
 高可寧

143

民湧進澳門。1943年，“澳門城每日有近百名新來的難民因饑餓或痢疾倒斃街頭”⁽⁸⁾。其時高可寧自出資金設立了一家“粥廠”，賑濟未得溫飽的饑民，營運了頗長一段時間，為澳門人所讚譽。⁽⁹⁾由於澳門的民生極為困苦，澳葡政府也不能再坐視華人死活不理，也得開設“粥廠”派米，同善堂就成為統籌賑濟事宜的主要華人慈善機構。1943年8月，當時的澳督戴思樂（Gabriel Maurício Teixeira）⁽¹⁰⁾邀請全澳名流紳商商討解決澳門食米供應問題，並即席組成澳門居民糧食互助委員會，高可寧是常務委員之一。這個委員會以官民合作的方式運作，其資本採取借款方式，由政府擔保，以所集資金額向內地購買穀米，以最廉價交由米店零售。委員會在數日內即購回穀米數千擔，有效舒緩了米食的壓力。⁽¹¹⁾

由此可見，為了幫助饑民，高可寧樂於出錢出力。他和夫人經常捐款義助，受到廣泛讚譽：

全澳婦女界動員舉辦膳食處義演籌款
 [……] 高可寧暨其夫人楊詠生女士捐十圓面額港幣一千圓。⁽¹²⁾

高可寧捐款千圓助海島市施粥經費。⁽¹³⁾

上述善舉顯示高可寧資助的對象很廣泛，不但有華人和葡人組織，也惠及婦女和離島的貧民。他曾主理過中華總商會、鏡湖醫院及同善堂，但行善的方式卻不囿於在社團之內，故此兩獲慈善勳章。1942年12月，高可寧獲頒紅十字勳章（Medalha da Cruz Vermelha de Dedicção），頒授給他的澳督戴思樂讚揚他“以仁慈之心行善舉毫不猶豫，既不為名也不為利”⁽¹⁴⁾。高可寧則在授勳典禮當場把各界贈送祝賀的六萬八千多大洋禮金全數捐出，另外加捐共十萬大洋與澳葡當局分配給澳門各慈善團體。⁽¹⁵⁾戴思樂也在他的慷慨舉動感染下捐出二萬五千圓西洋紙。⁽¹⁶⁾高可寧在典禮上的發言，或可一窺其樂於行善的心態：

[……] 為大眾服務，乃蒙任飾。拜領之餘，益增慚愧。際茲世界多事之秋，社會上慈善事業，更屬繁重，可寧此後當本人類互助天職，努力為同群謀幸福。⁽¹⁷⁾

“人類互助天職”這一民胞物與的情懷，大概也道出了高可寧秉承的儒商精神：樂於行善，為澳門華人社群出錢出力。

創善堂辦學校澤被天下

高可寧對公益事業的熱心體現在他參與的社團及所行善舉上。

由於出身貧寒，高可寧在致富後，深感失學之苦，曾於1962年出資延師，創辦德成義學於高氏宗祠；後來為適應新式學制把義學改為番禺縣立第二十二小學，及後再改制為官涌茂生紀念學校。茂生是高可寧父親的名字，辦學經費則來自高氏的租金收入。⁽¹⁸⁾此外，他還在家鄉創建了名為最樂社的善堂，進行辦學、施茶、施衣、送薑醋金、施棺等賑濟活動，最樂社的資金主要來源，還是高可寧的田租⁽¹⁹⁾，可見高氏以濟世為懷以利行義的儒商本色。

除了家鄉番禺，澳門也遍佈高可寧行善的足跡。他對澳門多間慈善團體捐助鉅款，歷任澳門鏡湖醫院、同善堂、澳門紅十字會及澳門中華總商會等多個華人及慈善社團的哲理及榮譽主席。

高可寧是澳門三大華人社團之一同善堂的永久哲理。他是1920-1924年⁽²⁰⁾、1941-1950年間⁽²¹⁾的哲理，1925年為總理⁽²²⁾，1942年協理⁽²³⁾，1948年開始任永遠哲理⁽²⁴⁾。在同善堂捐助的名單中，高可寧夫婦慷慨資助的事蹟從未間斷，分別於1931年和1939年捐出屋和店舖各一間，同善堂大堂內掛有高可寧和其夫人楊氏的瓷像。⁽²⁵⁾

位於庇山耶街的同善堂會址，立有兩座半身銅像，一為崔諾枝，另一則為高可寧。銅像立於1939年，感謝兩人多年來對同善堂的貢獻。銅像揭幕之日，高可寧即席捐銀一萬圓交同善堂開設

藥局，⁽²⁶⁾ 銅像下的〈高可寧先生像讚並序〉碑記，詳細記錄了他在同善堂的行善事蹟：

高可寧先生之高義，宜炳著矣。先生粵之番禺人，誕生於沙灣司官涌鄉，天性純摯，以仁存心，跡其初在粵垣，已懷抱義氣，及經商至澳，朱公居陶，擁積日厚，駱統濟眾，施予遂宏。於我同善堂始終不絕援手。

本堂創於清季，藍筆開基，力量綿薄，初行善舉，至為微末。其時堂址在議事亭前，實為推輪時代，泊乎民十。地方開闢馬路，堂址為管家購去，勉儆數緣鶯遷續辦，是年適逢先生任總理，遠矚高瞻，以為非有白傅大裘，杜陵廣廈不足以發揮宏願，遂提議迅築堂院，捐五仟金為之倡。老成同事猶有難色，先生作而曰：募捐不足願負全責。義聲一出，傾動萬流，聞風而應者颯起，甫兩載而斯堂告成。[……] 顧外觀雖壯，內蘊猶虛，重門洞開，流水支出。凡贈醫施藥、捨棺及補功產婦諸費，視前奚止十倍？來日方長，汲深綆短可若何？

先生運其精思，做行龐公義會之法，事成而會友額捐之傭金年達四千餘圓。[……] 先生又謂貧兒失學比疲癯殘疾尤可憫，援於堂內設義學，經費與李際唐先生分擔，閱四載始交本堂值理肩任。既而募養學基金，立捐千圓展築校舍，又捐千圓，學校自無而有，此誰之力者？歲丁卯，先生因商務事留港，反旋之日僑胞開大會歡迎，即席慨捐萬圓，息所入本堂與先生共之。同時捐助其他善院亦皆如此。歲己卯，又舉七千圓之物產送損本堂生息，歲入亦與先生共。凡此皆犖犖大者；若夫施衣、施藥、施棺、施米、薑醋等物零星題筆，歲亦千金，綜計歷助本堂各款都二萬金有奇，非所謂義重邱山，財輕纖芥者耶！⁽²⁷⁾

同善堂創立時最初的會址在議事亭前地，20世紀初期由於澳葡政府要收回同善堂舊址興建郵

政局，祇好再覓新址建立新的會址。碑文記載在覓地遷址時期，適由高可寧任總理，他於是捐助五千圓，並向社會各界勸捐⁽²⁸⁾，以助重建。同善堂新址落成時耗資四萬二千八百多圓⁽²⁹⁾，高可寧的捐助已佔了差不多八分之一。此外，他又參與了同善堂義學的組建工作。1941年高發起開辦同善堂藥局，捐出其私人物業作為藥局局址，並任總監。⁽³⁰⁾ 對同善堂的慷慨解囊，僅次於20世紀40年代崛起的知名商人何賢。⁽³¹⁾ 碑文記載他在1927年由香港返澳，因為受到僑胞歡迎於是即席捐出一萬圓給同善堂的舉動，和上文所述受動時把賀禮加上自己的本金送給慈善團體一樣，用“義重邱山，財輕纖芥”形容他，實不為過。

濟世為民：樂捐助、表愛國

1942年9月，國民政府中統特調處的情報顯示，日本對中國大後方實行嚴厲經濟封鎖的同時，將其握有的大量法幣在大後方誘購各種重要的戰略物資。由於澳門抗戰期特殊的政治和經濟地位，以及澳門對華南乃至中國經濟的輻射能力，日本將澳門作為其走私活動的基地之一。對於日本通過澳門所進行的走私，澳葡政府給予了相當的合作。“如一家重要的走私公司‘聯昌’公司，就是日本人山口少佐和澳門華商陶儉、高可寧等人聯營的公司”⁽³²⁾。被中統特調處列為日本走私的除了聯昌公司，還有他和另一澳門華商鍾子光合資成立的大福輪船公司。⁽³³⁾ 此一事件成為高可寧生平中的傳奇事蹟之一。他在二次大戰以後，被國民政府列為“經濟漢奸”，由1946年12月至1947年3月期間發過多份電會，要求澳葡政府引渡他到內地受審，並以備忘錄、罪行調查表、人民呈訴書以及日本駐澳門間諜大間知林藏的口供作出判辭⁽³⁴⁾：

本澳被告高可寧，根據其在抗戰期間，與澳門日敵間諜大間知林藏勾結，組織大福公司，運黃金、白銀、資敵等情。曾經前國民政

府軍事委員會、廣州行營通輯，並經本處將其財產查封。呈由司法行政部呈報行政院核准，並轉呈國民政府通緝在案。⁽³⁵⁾

然而，國民政府此“嚴懲漢奸”的舉動並未得到澳門民眾的支持，反而在澳門引起群眾激憤。《市民日報》以“被誣”來形容高的遭遇：

愛國商人高可寧，被誣漢奸，經過確證與大福公司無關係，搶購僑糧熱心公益反遭誣害。⁽³⁶⁾

社會輿論一致支持他，稱他為“愛國商人”，不可能做漢奸。

澳葡政府則一口拒絕國民政府的引渡要求，認為：一、日本間諜的指控多與事實不符；二、澳葡認識高可寧多年，深知其為人，堅決否認高氏有漢奸行為；三、高可寧採購糧是為供給民食，並非資敵；四、澳方將搜集高可寧無罪之證據；五、澳方要求在高可寧未定罪前，不能立即逮捕。⁽³⁷⁾ 在澳門代表華人商界的中華總商會也發聲明支持高可寧：

高可寧向在澳門經商，平日對於祖國捐輸及地方公益慈善救濟等義舉，莫不出錢出力，踴躍維持。中外人士，均聞其名。[……]該被告充任本會主席，以期支持全城，協力維持，計其任職五年以來，備嘗艱苦，對於華僑商業之維持，難民之救濟已盡其最大之努力，至於應付敵偽之威脅，更將感棘手，險象橫生，就中尤以拒懸日旗一舉為人所稱道。⁽³⁸⁾

在澳門中葡雙方的力證下，廣東高等法院於1948年12月判處高可寧不獲起訴。其後澳葡政府的法院院長麥甸士更親自到高可寧寓所，祝賀他沉冤得雪。⁽³⁹⁾

被國民政府通緝的高可寧，除了得到澳葡當局全力支持以外，華人社群也一力挺護，包括華人代表盧榮錫（盧廉若之子）、鏡湖醫院慈善會副主席何

賢、同善堂主席黃渭霖、中華總商會理事長劉柏盈等，都向國民政府司法部申明，所謂購糧資敵是“高可寧多年為澳僑糧食苦心”而有所解釋。⁽⁴⁰⁾

由政府至民間對於高氏被冠以“漢奸”之名的激烈反應，除了因他的慈善義舉確為他賺取了豐厚的社會名聲以外，還因他的愛國情操。在其生平軼事記載中，曾提及於日本侵華期間的1938年，高可寧憤慨國土淪亡，曾向國民黨內負責組織“遊擊隊”的廣東地方軍人表示願意捐款購械，資助抗日隊伍，在澳門槍店購買槍枝四十八枝、子彈二萬四千發作為支持抗日隊的首批武器並讓其弟高合賢負責運送，可惜這批槍械未能送到高合賢手中，部分還落入漢奸手裡。高可寧始料不及，從此不敢再向國民黨所謂的“遊擊隊”提供援助。⁽⁴¹⁾

1941年太平洋戰爭爆發，香港淪陷使澳門風聲鶴唳，高可寧當時任澳門商會會長。有人勸說香港已入日本之手，澳門也祇差一日，他作為澳門商界首要人物，有必要洞悉局勢，建議在商會中改掛南京汪精衛偽政府的旗幟，被高斷然拒絕，有言道：“高某出身，本為窮漢。時至今日，稍有所得，皆國人之賜，要我忘本，反噬父母，萬萬不能！”⁽⁴²⁾

除了個人實踐，抗日戰爭爆發初期，高可寧和澳門一眾華商還發起捐助活動，主要是由各行各業進行義賣，籌得善款呈予民國政府。他們的組織名為“澳門各界救災會”，主席是崔諾枝、徐偉卿和高可寧。⁽⁴³⁾ 依目前臺灣國史館所藏的港澳華商捐款清單粗略計算，1938年澳門各界救災會對國民政府的捐助近十萬圓。⁽⁴⁴⁾ 所以說，高可寧不但不是“漢奸”，還是一個履行儒商精神、憂國憂民的不折不扣的愛國商人。

結語

高可寧是澳門著名的按押業大王，賭業也有所染指。雖然他在世人眼中多少屬於靠“偏門”的行業而致富，但他一直保持儒商那種以自己之

義行天下之利的精神。廣東俚語所謂“發財立品”的褒語很能展現在高可寧及其同時代的澳門華商身上。由於出身窮困，他關懷窮困者；處於被葡人管治的澳門，他有感於同胞的無助，出錢出力，為善一生。由同善堂到鏡湖醫院慈善會，由醫療到教育再到社會各方面的慈善事業，都見到他的蹤影。到了今天，同善堂經歷一百二十載風霜依然朝氣勃勃，仍得感激如高可寧這般為善堂事業筆路藍縷走過來的一眾先賢，在努力創立自身事業的同時，不忘關懷社會，全力為澳門的慈善事業和華人慈善機構打下了堅實的基礎。

【註】

- (1) 王艷、王瑞輝：〈當代市場經濟潮流中儒商精神的缺失與儒商文化的現代意義及其踐行〉，《農業現代化研究》，2012年5月，頁346。
- (2) 夏茹：〈高可寧軼事〉，番禺縣政協文史委員會：《番禺文史資料》（第5輯），1987年，頁81-82。
- (3) 夏茹：〈高可寧軼事〉。
- (4) 楊允中、吳志良主編《澳門百科全書》，頁217。
- (5) 劉品良：《澳門博彩業縱橫》，三聯書店（香港）有限公司，頁26。
- (6) (7) (9) (14) Pe. Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*. Instituto Cultural de Macau, 1997, p. 461; p. 460; p. 461; p. 461.
- (8) (葡) 施白蒂著，金國平譯《澳門編年史（20世紀）》，頁293。
- (10) 戴思樂 (Gabriel Maurício Teixeira)，1940年10月至1946年8月任澳督。Maria Luisa Abrantes; Miguel Rui Infantei; José Sintra Martinheira, *Macau e o Oriente. No Arquivo Historico Ultramarino 1833-1911*. Instituto Cultural de Macau. 1999, p. 263.
- (11) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》（第五卷，民國時期1912-1949），廣東人民出版社，2009年，頁2658。
- (12) 《華僑報》，1942年6月12日。
- (13) 《華僑報》，1942年12月16日。
- (15) 《大眾報》，1942年12月22日。
- (16) 直到20世紀50年代，澳門使用的貨幣還未統一。民國以前華人使用的是清朝的貨幣，民國以後則使用大洋，港幣和葡人使用的“西洋紙”也通用。根據文德泉神父的記載，高可寧捐出一萬圓大洋，折合西洋紙7,692.31圓，可見西洋紙的幣值較高。(Pe. Manuel Teixeira, *Toponímia de Macau*, Vol. II, p. 460.)
- (17) 《大眾報》，1942年12月22日。
- (18) 麥華三、朱甜：〈官涌茂生紀念學校——記高可寧先生捐資辦學〉，番禺縣政協文史委員會：《番禺文史資料》（第1輯），1984年，頁49-53。
- (19) 夏茹：〈高可寧創建的最樂社〉，番禺縣政協文史委員會：《番禺文史資料》（第12輯），1985年，頁31-32。
- (20) 〈重建同善堂碑記〉之“次申年至申子年總協理芳名列”。
- (21) 民政廳檔案，1941年2月21日-3月5日，Processo no. 94, Série E，澳門歷史檔案館藏。
- (22) 〈高可寧先生像讀並序〉碑，朱汝珍書，現藏於同善堂會址內。
- (23) 《華僑報》，1942年6月12日。
- (24) 民政廳檔案，1948年2月25日，Processo no. 146, Série N；1949年3月5日，Processo no. 145, Série E，澳門歷史檔案館藏。
- (25) 現藏於同善堂堂址大廳內。
- (26) 《華僑報》，1939年12月31日。
- (27) (28) 〈高可寧先生像讀並序〉碑。
- (29) 〈重建同善堂碑記〉。
- (30) 《華僑報》，1943年2月14日。
- (31) 何賢於1963年間捐贈三十五間樓宇予同善堂，涉及五條街上的物業，全部業權五成歸該堂，所收租金亦充作經費。《同善堂一百一十週年紀念集》，頁95。
- (32) 中統特調處編《敵偽經濟匯報》，第38期（1942年9月）。轉引自查燦長：《轉型、變項與傳播：澳門早期現代化研究（鴉片戰爭至1945年）》，廣東人民出版社，2006年1月，頁213。
- (33) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》（第五卷，民國時期1912-1949），頁2646。
- (34) 吳淑鳳：〈伸張正義？——戰後引渡逃匿澳門漢奸(1945-1948)〉，《臺灣》《國史館學術集刊》，第一期。
- (35) (民國三十八年一月十二日)〈廣東高等法院判詞〉，轉引自《大眾報》，1949年1月22日，澳門大學圖書館藏微縮卷片。
- (36) 《大眾報》，1949年1月22日標題。
- (37) (民國三十五年十二月二十三日)〈澳門引渡漢奸戰犯等案〉，《外交部檔案》，臺北國史館藏，檔號172-1-2259。
- (38) 《大眾報》，1949年1月22日。
- (39) 《大眾報》，1949年1月13日。
- (40) 《大眾報》，1949年1月13日。
- (41) (42) 夏茹：〈高可寧軼事〉。
- (43) 臺灣國史館檔：〈港澳華商捐款救災〉，民國二十七年一月至十月，檔案編號：215-0907。
- (44) 臺灣國史館檔：〈港澳華商捐款救災〉，民國二十七年，檔案編號0272-0308。

《香山旬報》的革命輿論宣傳

黃鴻釗*

1908年9月16日，《香山旬報》問世。《香山旬報》是辛亥革命時期香山出版的地方報紙，是該縣同盟會的機關報。它的主編鄭彼岸和劉思復、鄭道實等一批同盟會會員，胸懷堅定的革命理念，以犀利的筆鋒進行革命輿論宣傳，猛烈抨擊地方封建專制勢力，積極推動香山社會變革，並且親歷了香山動盪與變革的歷程。

揭露批判專制統治的黑暗和腐朽

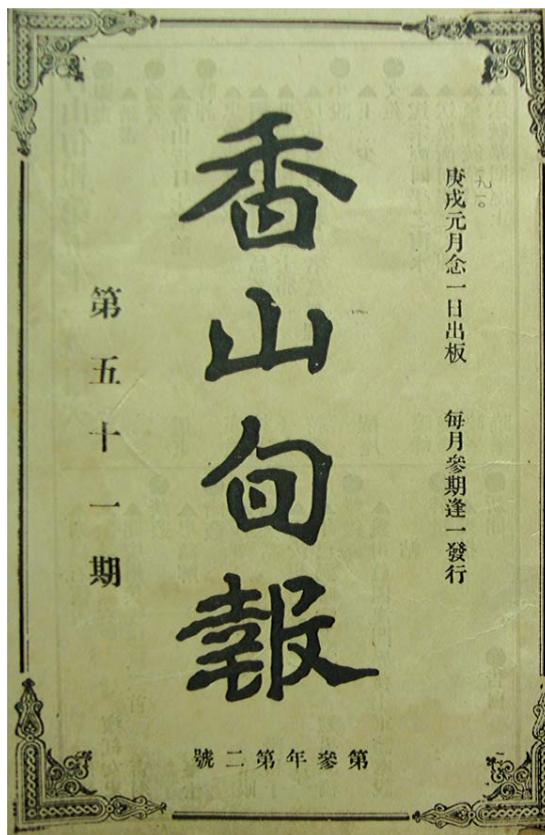
旬報公開揭露官府橫徵暴斂、土豪劣紳肆意欺壓、苛捐雜稅肆意盤剝的情況。首先是苛捐。它指出：

苛捐，吾民以為至苦事也。藉口新政籌辦苛捐，此又近日數見不鮮之事也。

吾邑雜捐至多，沙捐也、甌捐也、豬捐也、花捐也、筵捐也，已足駭人耳目，增民憤怒。今更有巫道捐之設。即令其名目較前為差愈，然同屬雜捐之一種。民財有限，而來日方長。此人心惶惑，詬誶紛紜，所以釀成毀局斃人之慘劇也。⁽¹⁾

總之，正如時人所說，地方官不顧人民疾苦，“橫抽覆剝，竭澤而漁”，“人窮思亂，勢所必然”。

苛捐雜稅之外，官府還公然指揮土兵藉口清鄉大肆騷擾民眾，造成鄉間一片恐怖景象。“清鄉所以捕盜，捕盜即以衛民也。然觀近日官弁到大黃圃清鄉，營勇駐紮該地劉姓祖祠，指令該族月需供費千餘金，已不勝其苦累。而大黃圃紳士各植黨羽，串通惡弁，挾嫌告密，稱劉增瑩等為庇匪紳士，自劉增瑩等被緝拿後，劉族紳耆，無



論貧富，逃亡外出，如避兵燹。清鄉營勇未聞捕獲一匪，而擾民之象，已如此可怖。”⁽²⁾

不僅如此，甚至還有兵勇公然藉口清鄉入室搶掠。1911年4月17日晚，有營弁蔡春華率同兵

*黃鴻釗，南京大學歷史系教授，澳門史專家。

勇百餘人，聲稱圍捕，先到大黃圃三社坊棣華堂，破門而入，搜尋一回，毫無所得。復到該坊之劉泰恩住宅，蜂擁入內，是時劉泰恩兄弟適外出，婦女輩見其來勢甚猛，是否官兵，尚自疑惑不定，相率竄入室內，蜷伏不動。隨由官兵搜尋，並無匪人藏匿，呼嘯而去。去後始知確為蔡春華所帶兵勇，驚魂稍定，檢點什物，已不翼而飛，計失財物約千圓以上。於是老百姓便有賊過如梳，兵過如篋之感。⁽³⁾

苛政猛如虎，民眾怨聲載道。由於對政府無信任感，不僅對非正道的苛捐雜稅切齒痛恨，甚至對正當的公益性質的捐稅也持反對態度。如當時為了籌辦員警以維持地方治安，因經費不足而按田畝數量開徵田畝稅，“東區鄉民糾合十三鄉聯盟抗捐，並每鄉擬死士數人以謀抵抗”。隆都某商店也拒絕繳納募勇辦團公益捐。可是政府當局對於這些反映民心的警示，仍然置之不理，遂使形勢愈演愈烈。1910年五月初一日，香山以開徵巫捐為導火索，掀起一場聚眾鬧捐大風潮。全城騷動所造成的破壞和影響，深深地震驚了省城當局的封疆大吏們。且看旬報對這個事件的報導：

香山縣決定由王振承辦巫道僧尼捐，租定岐陽里舊易昌店設局抽收，名為合益公司。先於本月初一日，各僧道等眾既聯同罷業抵制。復連日派人分赴各鄉議對待之策。至初六傍晚時，該局門首即圍聚多人，往來辱罵；後愈聚愈眾。至晚間八點鐘，途為之塞。即將該局拆毀。該區巡警彈壓不住。九點鐘馬協鎮即率勇數十人馳往彈壓。行至廣生門首，被眾用磚石亂擲，擊傷面部及肩際。護勇即放空槍示威。眾愈憤激，洶擁上前，將馬協座與毀碎。隨將該局窗門瓦面，盡行毀拆。所有器具什物亦毀壞無餘。巡警正局張巡佐亦被磚石擲破頭，梁巡官亦受微傷。該捐局內人等，早向瓦面潛行遁去，不至受傷。拆至十點鐘時方畢。

各人復擁至悅來正街前承辦屠捐現承辦海防經費及甄捐之陳善餘住宅，毀牆而入。陳聞

風偕其眷屬向後鄰某宅逃去。眾即將該宅拆毀，復放火焚燒。所有衣服器具，概行付之一炬。各處水車聞警赴救，為大眾嚇止。不許灌救該宅，祇許向鄰右將水喉射擊，故鄰右幸未殃及。馬協復馳往彈壓，卒無法解散。

是夜十二點鐘，復擁眾到上基鹽埠，毀牆入內。該埠中人，以來勢兇猛，即命巡丁放槍抵拒，轟傷數人（聞有一人回家後即因傷斃命）。羣情愈憤，冒險前進，放火將該埠燒燬。埠中貯鹽甚巨，被焚後，眾人復將埠內之什物及食鹽奪取。翌日各人前往該埠奪鹽者，尚絡繹不絕。初七日夏捕廳帶同各區警局巡士數十人，到該埠看守。各閒人之往取鹽者，仍肩挑背負，任意奪取。經巡士攔阻，亦置之不理。午後將閒人遣散，即用板片將該埠門口及毀開之牆孔釘密。是日上基一帶商店均閉門罷市，以暫避其鋒。

事件初起時，邑令適於是時下船往省，未及在場彈壓。初七早，縣署發出四言告示，到處張貼。告示說：

紳辦巫捐，為地籌款，應否照准，聽候官辦。爾等良民，立宜解散。勿再聚眾，致滋事端。務各安分，毋貽後患。自示之後，勿得違玩。

案經電稟，大兵即到。爾等良民，各宜迴避。立速解散，勿再滋事。諄諄誥誡，毋違特示。

道巫尼捐，奉憲准辦。現既不願，應即停辦。爾等良民，立行解散。乘機搶鹽，定即嚴辦。約束子弟，勿肇禍亂。特此誥誡，營縣會示。

至初七晚各地方已漸安謐。惟謠言未息，人心尚未大定。傍晚時，隆都及長洲兩處埗頭均禁止橫水渡開擺。各區警局復抽調巡士數十名，另派巡防營勇數隊，分往各街防守。各城門街閘，均嚴行關閉，海面亦派小輪巡緝。三更時邑令返署。

初八日即親往被毀各處履勘。當日晚間派出巡勇多人，在上基渡頭捕獲受傷之羅有一名，用轎拿解回署，收入監所內死罪犯房中。邑令又查悉隆都及峯溪兩鄉有許多人參與暴亂，勒令該兩處鄉紳，查明交出暴亂人員，並擬懸賞緝拿究辦。根據縣府的報告，此次事件民眾先後拆毀道巫捐公所，焚搶輯捕經費股商陳慶忠住宅，並焚燬鹽埠，搶掠鹽斤，延燒舖屋一間，損失十分慘重。

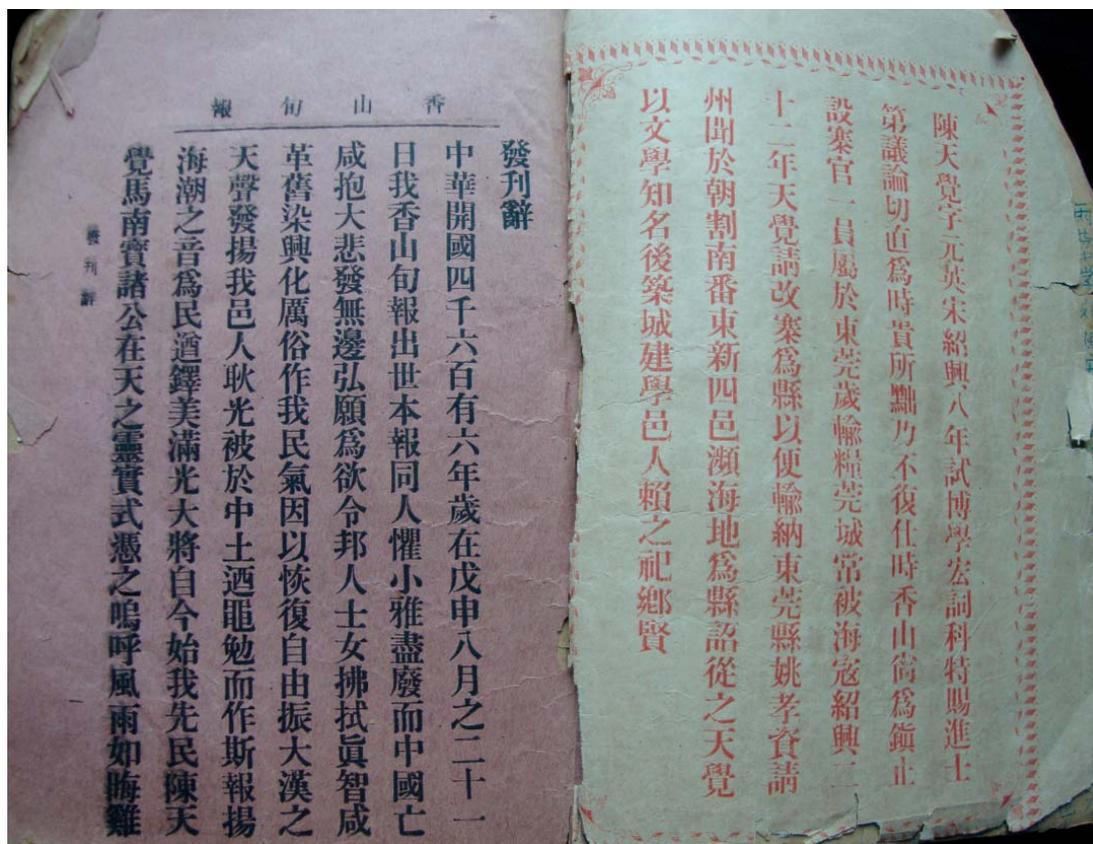
騷亂發生後，縣令和兵官震驚之餘，仍不知痛改弊政，消除民憤。反而使用高壓手段，濫捕濫刑，瘋狂鎮壓。時人指出：“官場彌亂之術，一則曰：格殺勿論；再則曰：就地正法。”酷刑之下，致使許多無辜者慘遭殘害，家破人亡，苦不堪言。

與此同時，官員們則繼續開徵苛捐雜稅，並且不顧百姓反對，讓商人攬辦屠牛捐。蘇鹿屏為外地商人，曾在本邑先後承辦酒捐和甌捐，從百姓中撈足了好處。退辦後又申請攬辦牛捐。其條

件是：蘇每年向當局交納一千五百圓員警餉款，攬辦牛捐，規定每斤牛肉抽收牛捐銀八釐，積年累月地盤剝百姓。人民陷於苦不堪言、忍無可忍的境地。形勢正如旬報所說：“觀吾邑之大勢，人心浮動，士氣猥賤，岌岌不可終日。”針對這種情況，旬報指出：

為今之計，在上者倘能將一切苛捐亟行停止，以蘇民困，而免再有暴動之舉。固記者所有渴望。若不知變計，取怨於民日深，而奸宄乘之，則地方糜爛，終至不可收拾。雖有賢智，亦無以善其後矣。⁽⁴⁾

辛亥革命前夕，隨着革命危機的加深，香山縣當局愈益採取高壓手段維穩局勢，誣控濫捕，濫施酷刑，迫害無辜民眾。這種情況遭到慈光在旬報上著文猛烈抨擊。他指出：





近年以來，宰吾邑者，大抵非貪殘鄙劣，即柔儒不振，置民膜於度外，視公事為具文。案積如山，從不清理。惟冀輦金錢，飽囊橐則去而之他已耳。邑中刑事民事之案，懸而未斷者，更仆難數，因案奉押者，除破房內監不計外，拘留於羈所者，約一百零數人。有拘押十五六年而案尚不定者，聞之實可驚駭。⁽⁵⁾

當時誣控濫捕甚至殃及學界人士，公然誣控學董劉錫霖為會匪。欲傾人家，害人命。其心術之險毒，思想之惡劣，固屬可誅。⁽⁶⁾而“徐桂案”更是香山土豪劣紳一手製造的冤案。徐桂是香山縣石門九堡鄉人。他曾在檀香山經商，留學日本，政治上靠近康有為、梁啟超的保皇派，後

回鄉在崇實學堂任教員。1905年，有惡弁何天保恃劣紳何鼎元勢力，在鄉橫行霸道，魚肉鄉人。徐桂欲為桑梓除害，乃揭發劣紳惡弁之罪惡行為，被惡弁劣紳何天保、何鼎元及水師提臺何長清串同陷害，將徐桂和石門耆老甘勝芳等三人，一併誣陷為會黨。甘勝芳不堪虐待，死在香山縣獄中。徐桂則定為永遠監禁，囚在南海縣獄中。

徐桂陷獄多年，許多邑人為之呼冤，其中尤以華僑爭之最力。旬報指出：

[……] 以徐之無辜，士商聯保者先後千百人，豈大吏充耳若不聞乎？朝廷日言保護華僑，華僑中之熱誠如徐者，尚久繫囹圄，黯不見天日，將何以慰歸者而勸來者？

[……] 休矣華僑，休矣華僑，日夕所望省

釋之徐桂，今又有‘謠言甚重，礙難輕釋，堅請毋容覆訊’之詳文矣。嗚呼，以數十萬華僑之稟保，堂堂公使之諮文，皆歸無效。司局勢力之大，有如是者！[……]今日之迭保徐桂，亦確知其為良民，故敢聯名環求昭雪耳，而其結果也竟如是。吾敢忠告華僑一語曰：操生殺人民之權者，皆有官吏在。你慎勿發此妄想，迭來干預。[……]嗚呼！政治不良，人命螻蟻。沉沉冤獄，落葉無聲。⁽⁷⁾

旬報主編鄭彼岸眼看地方官紳橫行霸道，蹂躪人權，違悖公理，遂挺身而出，堅決鬥爭。除在旬報上對官紳聲討外，於1909年冬帶同苦主甘勝芳之子京控告，向全國人民宣佈本縣奸官汙吏、土豪劣紳的罪惡。最後，在人民強大壓力下，廣東當局最終被迫不得不把關押了多年的徐桂發回香山縣覆訊釋放了。

清政府還把黑手直接伸向海外華僑。1911年初，駐檀香山領事梁國英威脅華僑，要求僑民捐錢註冊，若不肯捐錢則列入革命黨名冊報告國內處置。僑民許發刊派傳單，揭露這件醜事。梁國英惱羞成怒，行文到香山縣府，指華僑梁長、許發等七人為革命黨。此事被揭露後，華僑大動公憤，紛紛集議昭雪。⁽⁸⁾旬報針對此事發表評論指出：

華僑棄家室，去鄉井，隻身萬里，飄蓬海外，僥倖得一噉飯處。日出而作，日入而息，輸金錢以反哺祖國者，歲以百萬計。彼華僑之立志堅定，湯火不避者，亦欲祝祖國之興盛。發揚我國威，光大我民族，得與列強齊驅並駕，拯其於水深火熱之中，同享人類平等之幸福耳。不料華僑依祖國如父母，而官場嫉華僑如仇讎。利其孤留外國之易欺，逞其暗鳴叱吒之氣焰，動遭凌辱。更有以私恩私怨，妄興黨獄，以施其摧殘殄滅之術者。安得不動人公憤，而歎虐待華僑者之天良喪盡哉！⁽⁹⁾

清政府稱革命黨為逆黨、叛黨，或稱“草頭花”，畏之如虎，恨之入骨。在全國各地大肆搜捕黨人，濫殺無辜。鑒於黨人多為華僑，多在海外進行密謀策劃活動，因此清廷要求外國政府驅逐孫中山等黨人⁽¹⁰⁾，甚至派人到日本去對黨人實行暗殺。1908年12月間日本東京民報社內有魯福、許偉二名，前月初八日因有毒殺革命黨未遂之嫌疑，被員警署拘留候訊核辦。當時清政府懸重賞如能暗殺革命黨首孫文，賞銀三十萬兩；黃興十萬兩；民報社主筆章炳麟一萬；其餘革命黨人每名三千兩。⁽¹¹⁾

另一方面清政府又對革命黨人實行招安政策，派人到海外遊說孫中山放棄革命。孫中山在倫敦逗留時，清朝駐外使館官員找到孫中山，勸他“勿過擾亂”。孫中山微笑答：“此我國書生常談。不料君在歐洲數年，仍有這酸氣。”⁽¹²⁾革命黨人既敢於直面清政府血淋淋的屠刀，也不肯聽從敵人甜言蜜語的勸誘，粉碎了末代王朝的反革命圖謀，革命形勢持續高漲。在革命洪流的不斷衝擊下，清王朝日益陷於四面楚歌、岌岌可危的處境。

反對帝國主義列強的殖民擴張

旬報創刊之時，恰好中葡兩國對澳門界務爭端十分激烈。於是《香山旬報》又成為力爭澳門主權的鬥士。創刊不久，便連續幾期刊載〈香山失地始末〉的長文，痛述幾百年來葡萄牙侵略澳門的史實。文中尤其對葡萄牙在光緒、宣統年間的侵略罪行作了詳盡的揭露：

澳門自被葡人佔居，雖有圍牆為界，而野心未已，其始佔旺廈、龍田村兩處，遍釘門牌，居民不服，旋釘旋毀。數十年來，怨未大逞。光緒十三年，吳前撫憲到澳巡視，分界未清，光緒二十一年間復將兩處門牌釘上。光緒二十四年，葡竟徵收兩處業鈔，經旺廈鄉職員何廣成等稟控有案，當時爭之不力，致今旺廈、龍田村兩處不復為中國所有，其佔我土地

者一。青洲雖澳門最近之島，實在界外，向以未經開闢，葡不垂涎。光緒八九年間，商人余瑞雲擬於青洲地方倡辦英泥公司，成立後辦理未善，復頂與美商旗昌洋行。葡見闢建發達，遂於光緒十五六年間接築新路，將青洲圈入澳門。此後青洲又不復為中國所有，其佔我土地者二。然此猶曰該地毗連澳門，侵佔或所難免，不料與澳隔海之潭仔、過路環、荔枝灣、石澳等處，葡竟伸其權力，越海佔奪。現各該處地方，葡人或築炮壘，或建兵房，實行管轄。所有著匪從前如林辰四，現在如梁義華、謝玉衡等無不藉此為遁逃藪，中國兵弁不敢過問，其佔我土地者三。此皆查明已佔土地之實在情形也。尤可驚異者，灣仔為中國領土，葡人無張貼告示之權。本年七月間，葡人竟謬然為之。該示現由灣仔警局揭存，稽噬之心，已開其漸。其侵我主權者一。灣仔之車渡漁船，向領有中國牌照者，葡人此次一律迫令繳回，轉領葡照。7月21日，復拘各船回澳，如船戶黃漸章、周騰、黃勝章等，均被勒罰銀十圓，漁民啞忍。其侵我主權者二。灣仔醫院乃我國紳商組織而成，本年度疫氣流行，所有就醫病人，已癒者葡人竟派醫生到診，給予一照，否則不准出院。其侵我主權者三。灣仔毗連之銀坑地方，向設有草油廠，為各漁船燻油之處，歷歷相安。近十餘歲來，葡人亦強迫各船戶先領西洋人情紙，始准灣該處燻油，領費有多至一二十圓者。其侵我主權者四。至其虐待我民，大有痛心疾首者。本年葡人擬在龍田村等處闢築馬路，以賤價強買民居，多有不願者。及四月間到期，葡施蠻威，驅逐各家人口，將屋封鎖，所有傢俱什物一概不准搬出，慘用煤油引火盡付一炬。計約焚燒屋宇三十餘家。該處居民流離失所，飲恨吞聲。彼之殘酷一至於此。此又查明侵權虐待之實在情形也。⁽¹³⁾

1909年7月1日，中葡兩國關於澳門劃界問題的談判開始在香港舉行。談判期間，旬報揭露了

葡萄牙方面的無理要求和蠻橫態度，也批評了清政府的軟弱無力和妥協忍讓。嚴正指出：

以葡人之野心猶昔，以政府之暮氣已深，則力爭之說，恐不可期，而退讓之事，恐不能免也。況政府當列強環視，紛言調兵之際，風聲鶴唳，群相危懼，又烏有餘力與葡人對抗。而欲拒葡人之要求，保故有之土地，以獲最後之勝利，捨國民外交之力，無復製勝之策。為今之計，則應先事整備，以為後日交涉之後盾。若葡人強硬要求也，我國民何以助政府，若政府決意退讓也，我國民何以阻政府。吾以政府諸公安處北京，以香山一隅之地，當不甚紛擾其神慮者，惟政府可以棄地，而我粵人不可棄也。結爾團體，預爾實力，頭與壁俱碎，斷不能拱手退讓，一任外人之縱橫也。我國之不亡者賴民氣，而為民氣之後盾者賴實力。吾邑南鄉一帶時有籌辦鄉團之議，即為實力之表徵。循此以往，緊毅實行，成一最鞏固之勢力，足為勘界力者不少也。此又廣東人所宜注意者也。⁽¹⁴⁾

該報在強調人民必須奮起自衛的同時，又進一步指出：“自衛之道無他，曰速辦民團而已。”⁽¹⁵⁾

中葡澳門劃界談判消息傳出，香山人民群情激昂。1909年3月8日，香山縣紳商學界代表三百餘人，在恭都北山鄉舉行會議，共謀對策。與會代表認為，“此次劃界亟宜集合大團，力籌挽救”，一致決定成立“香山縣勘界維持會”，發動民眾，充當澳門劃界談判的後盾，“俟劃清界限，妥善無誤，始行解散”。維持會提出了澳門劃界的方針：在水界方面，堅持全部水界應屬中國控制，但允許葡船在澳門水面航行；在陸界方面，堅持以澳門原有圍牆為界，收復圍牆外葡人佔地，絕不容許葡人佔領澳門以外一寸土地。在縣勘界維持會的積極推動下，3月底4月初，又迅速在省府廣州先後召開三次會議，宣佈成立了“勘界維持總會”，並在香港成立分會（全名

為“廣東省勘界維持總會”、“旅港勘界維持分會”)，通過決議，決心把劃界鬥爭進行到底。廣東省自治會也接連三次召開特別會議，邀請香山縣勘界維持會代表參加，共同商討澳門劃界問題，要求政府收回澳門主權。此後，北京、上海、梧州、廈門、長沙等地商民，以及海外檀香山、三藩市、東京、呂宋、西貢、仰光、曼谷、沙撈越等地僑民，紛紛發來電報，對澳門劃界鬥爭表示堅決支持。三個月間，勘界維持會收到各處商民團體發來的聲援函電數以百計，並籌集了大筆經費。《香山旬報》對勘界維持會的鬥爭表示堅決的支持，並先後發表了〈邑人研究澳門劃界問題〉、〈粵商自治會會議澳門劃界事〉、〈恭谷都紳士因中葡劃界集議記事〉等文章，對勘界維持會的活動進行了詳盡報導和評論。其中提出了許多中肯的建議，努力引導這一鬥爭向前發展。

旬報還積極宣傳外國的革命事件，謳歌異國為革命事業獻身的仁人志士，並關注殖民地國家人民的悲慘處境，以此抒發亡國之痛，表達力圖富國強兵的強烈願望。1909年9月，朝鮮志士安重根在哈爾濱刺殺了剛被任命為全韓統監的日本戰爭販子伊藤博文。事件轟動了世界，也給中國的革命黨人以極大的激勵。其時同盟會員劉思復懷着興奮心情，在旬報上發表〈伊藤又被刺矣〉一文，闡述了事件的巨大歷史意義。文中說：

亡國之痛，人類所同。故俗雖守舊，而自受日人苛虐以來，莫不奮袂大呼，以圖光復。革命之聲，已洋溢於全韓。暗殺之機，伏戎遍野。去年義士張仁煥轟殺韓皇顧問官美人伊子榮於桑港，義聲已震全球。今復再接再厲，又以手槍遺贈於伊藤。以是知韓人之民心未死，其國未遂亡也。⁽¹⁶⁾

旬報又刊載〈安義士歌〉讚美安重根的革命精神：

男兒誓以身許國，刀光劍氣凌青雲。會挽天河滌白日，強仇未滅何空身。我聞朝鮮安義士，手殺國仇雪國恥。彈花如雨血光紅，九天風雷泣箕子。箕子遺封亦可憐，河山搖落扶桑前。刀砧已具遊魚泣，倭人欲慙千雲天。統監雖死禍仍劇，虎視狼眈仍咫尺。惟有遺民耿耿心，三年埋之應化碧。殺敵捐軀自古難，神州武俠久摧殘。生平讀書薄荊蕀，感恩授命原堪歎。千年古國將沉沒，文物飄零幾淒絕。不聞壯士擲頭顱，淨掃胡氛掃狼穴。⁽¹⁷⁾

加強革命事件宣傳報導

旬報是同盟會的機關報，自然以宣傳革命為己任，屢發文章闡明歷史車輪滾滾向前，革命洪流勢不可擋，以及革命的合理性和必要性。旬報評論指出，人心向背是革命必勝、清朝必亡的根本原因。

十九世紀者，革命之時代也。自美法大革命後，風潮所播，歐美二洲之專制國，既盡僕而無餘。其一般局促於他族之屬國保護國，亦無不光復反正。今者十九世紀既終，二十世紀開幕。革命潮流，乃由歐洲大陸以渡於東來。故今年四月廿三日土耳其革命矣（土國鄰於亞洲），七月十三日波斯革命矣。其他大功雖未成，而革命運動日日進步者，則有若高麗也、俄羅斯也、印度也、越南也，皆將風起雲湧，揚臂奮足。流鮮血，捨生命，以期脫於異族專制、獨夫專制之羈絆者也。二十世紀之亞細亞，其殆革命之舞臺乎？特不知其中龐然大物之支那，亦能免此悲劇否？！

革命先輩們正是基於對革命真理的認知，而有極強革命自覺性和自信心，英勇奮鬥，不怕犧牲。⁽¹⁸⁾

與此同時，旬報又揭露和批判立憲改良思想。1901年，清王朝實施新政，宣佈立憲，企圖以此緩和人民的反清情緒，延緩革命的發生。革

命黨人劉思復發表〈立憲之裡面〉一文，深刻地指出這種立憲是偽立憲、真專制，號召人民不要受騙上當：

問土耳其取何故而起革命？曰：專制。夫土耳其固嘗宣佈立憲矣，何以仍謂之專制；何以仍不免於革命。曰：唯偽立憲故。唯偽立憲足以速革命故。可恨哉！偽立憲適為革命之先導。

偽立憲者何也？表面立憲裡面專制之謂也。兩年以來，默察政府之舉動。口口立憲，而實則無一不違反立憲。聲聲預備立憲，而實則無一不足以破壞立憲。事實章章，非可掩飾。立憲云者，特口憲耳，虛聲耳，外交上之名詞耳，是皆所謂表面的立憲耳。若其裡面，則何如者？請得條舉而論之。一、滿漢平等之不能實行也。一、禁止言論出版集會之自由也。一、尊崇孔教之剝奪信仰自由也。土耳其以表面立憲裡面專制之故，適為革命軍之藥線。今吾國宣言立憲，而裡面之專制，乃與土耳其適相類。自今以往，倘能藉聖祖神宗在天之靈，永永呵護，得以長享萬年。此誠吾輩蟻民所深願。所可懼者，萬一不幸。或蹈土耳其今年四月廿三日之覆轍，則誠有不忍言者矣。嗚呼！吾為此懼。⁽¹⁹⁾

進入20世紀初，國內政局日趨緊張。孫中山和革命黨人在港澳和海外各處頻頻活動，從廣府城鎮到越南邊關，革命烽煙四起。1909年10月，同盟會領導人黃興、胡漢民與新軍標統趙聲一起策劃廣州新軍起義，不幸走漏了風聲，起義遭到失敗，犧牲十分慘重。但起義極大地震撼了清王朝。新軍過去一向被視為挽救衰亡的續命靈丹，結果反而成為清廷的掘墓人。由於新軍的革命化，大大增強了革命黨人的信心，激發了人民的革命鬥志。因此旬報十分重視對這次起義的報導，接連發表了多篇報導，詳盡地報告了這次起義的經過：指出叛兵乃實行排滿主義的仁義之師，專與旗滿為仇。⁽²⁰⁾ 新軍變亂，經官軍擊

敗，新軍之逃往各鄉者，雖無衣無食，亦未嘗強取鄉人絲毫物件。故鄉人亦樂於招待，多有給以衣食，贈資遣去，為之呼冤不置。⁽²¹⁾

旬報還公開刊登了革命黨人致各國駐京外交使團的信，公開聲明推翻滿清王朝的決心：

敬啟者，竊維愛新覺羅氏，宅我國土二百餘年，蒞我人民政策，以暴友邦，士庶所共見聞。適者天災流行，水旱洊至，哀鴻嗷嗷，遐邇震懼。覺羅氏愛我民族，曷至若斯漠視。我民何辜，而忍如此。本部長臥薪嚐膽，十有餘年。我民族一日不得自由，即本部長一日之罪孽。計窮無術，不得不與覺羅氏相見以兵戎。今茲選定師期，誓不與共皇天而戴日月。⁽²²⁾

繼新軍起義之後，廣東地區事變迭出。辛亥年間，計有3月10日廣州將軍孚琦被刺，3月29日廣州起義，閏6月19日水師提督李準遇刺(未死)，9月4日新任廣州將軍鳳山被刺，乃至辛亥革命爆發後的廣東獨立和香山起義等等，充份展示了廣東革命危機的成熟。特別是劉思復所策劃的以革命的恐怖反擊反革命的恐怖暗殺行動，矛頭對準封疆大吏，滅反動分子威風，長人民革命志氣；襲擊行刺三員大將，其中孚琦、鳳山喪生，李準重傷，反動官員魂飛魄散。李準心有餘悸，力謀調離廣東。廣東人民革命聲威大振，封建統治者惶惶不安。滿將軍視廣州為畏途，寧願開缺，也不肯來廣東上任。孚琦死後，清政府原擬命桂春就任廣州將軍。桂春得此消息，甚形恐惶，祇得請假養病，堅請開缺。結果後來清廷改派鳳山將軍，讓他當了替死鬼。⁽²³⁾

廣東當局為了防範革命，急需調動兵力，但當局募兵時亦小心翼翼，防範黨人混入其中。⁽²⁴⁾ 因受省城亂事之影響，香山縣軍士把守通衢，時復發鎗示威，以致居民相顧彷徨，手足無措，幾疑革命黨之再出。重以官場眷屬，紛紛出城逃避港澳。風聲所播，草木皆兵。人們或挈眷往港，或舉家下鄉，一如四面危機，大有不可終日之

勢。而中人之家，又紛紛囤聚米石，販買食品。一人倡之，眾人和之，杯弓蛇影，觸處生疑，大有項王垓下，處處皆楚歌之景象。⁽²⁵⁾

武昌起義拉開了辛亥革命的序幕。革命形勢急轉直下迅猛發展。十多天後香山起義爆發。旬報及時地報導香山辛亥革命勝利的進程。

小欖起義較石岐提前兩三天，於11月2日（九月十二日）起義，提出的口號是“推倒滿清，有平米吃”。由於統治階級連年不斷地壓榨剝削，土地大量集中，米價飛漲，民不聊生。因此，他們提出的口號得到小欖鎮全體人民的擁護，不旋踵之間，全鎮舖戶豎起白旗響應，熱烈擁護。及上午時候，即有革軍在隆都隆勝卡地方，將拖帶江門渡之金馬輪船騎駛，所過隆都各卡，盡將槍支彈子取去。及至疊石地方，始將該輪放回。⁽²⁶⁾

5日（九月十五日），香山知縣覃壽堃即會同李都司及遊擊隊帶兵前往巡視，與革軍發生遭遇戰，被革軍用鴻昌小輪追擊。覃壽堃與李都司及遊擊隊敗退回石岐。第二天，香山協鎮馬德新親自帶領他的軍隊數百名和小火輪數艘，從石岐開來小欖鎮壓人民起義。何倍樵、李就成等率部迎擊馬德新軍於小欖沙口（即渡頭）。由於馬軍士無鬥志，而民軍士氣旺盛，火器又犀利，且得當地民眾的支援，更兼以逸待勞，激戰三四小時，把所謂“官軍”打得落花流水，馬德新狼狽逃回石岐，中途被革軍截獲處決。這次戰鬥的結果，清軍死傷四、五十人，而革軍祇傷亡三、四人而已。

11月5日前山新軍起義。6日香山起義。當日下午隆都方面的各鄉團勇紛紛集合，浩浩蕩蕩向西河路進發，直趨石岐。其中谿角鄉的民軍，由華僑劉卓棠統率，約有數百人，龍聚環鄉的民軍由劉漢華統率，象角鄉則由彭雄佳統率，豪吐鄉由高勝瑚統率，坎下鄉由梁守統率，港頭鄉由胡孔初統率，安堂鄉由林秀統率，申明亭鄉由楊落雲統率，南文鄉由蕭某統率，總共不下二、三千人。帶領各鄉團勇的，有的是華僑，有的是學生，有的是綠林豪傑，但事前已收編為鄉中團練者，隨即陸續分隊由隆都、渡頭來岐，直入西

門城，沿途絕不驚擾，商民貿易如常，各均放爆竹，歡呼不絕。是時各營勇及縣署、巡勇、遊擊隊等，均表同情。各衙署巡警局及各城樓等，均豎獨立旗幟。商戶亦有豎立者。隨有革軍一隊進縣署，在東倉為縣署巡勇閔某所阻，即為革軍槍傷。又有革軍一隊，由南門入城，城樓上有營勇數人，放槍抗拒，即為革軍槍斃三人，傷三人，聞均湖南人。又邑令聞耗，予攜眷屬，奔避於洪紳名宣家中。隨由革軍分隊，駐守各街，保護人民。⁽²⁷⁾各隊伍到達石岐後，先在龍王廟集合，分作兩隊，一隊由梁守帶領，由南門入城；一隊由鄭彼岸帶領，由西門入城。當時因馬德新已死，一時軍中無主，守城的防勇不敢抵抗；縣知事覃壽堃匿避在邑紳洪式文家內，旋被革命軍偵悉，帶回縣署，他表示降服，次日將印信繳出。

革命軍進入縣城後，即派出小分隊，在各街道要隘巡邏，保護人民，並貼出由鄭彼岸等起草的安民告示——

本軍恭行天討，佈告同胞親愛，滿洲以胡亂華，以及二百年外，罪惡貫盈至今，勢如土崩瓦解，各省義師雲起，均是為民除害，還我大好山河，驅逐滿胡出塞，建立共和國，同胞幸福有賴，本軍豎旗起義，人人歡欣稱快。士農工商男女，照常作業無懈。軍到秋毫無犯，不令商民受礙。倘有軍民騷擾，定予嚴責不貸。軍隊紀律嚴明，爾等毋相驚駭。中華民國粵軍軍司令部長佈告。黃帝紀元四千六百零九年九月日。⁽²⁸⁾

革命軍從覃壽堃手上接收了縣印後，立即派發傳單，通請邑中紳商各界，於五點鐘後，在清鄉善後分所召開會議。各界到者甚為踴躍。當時西門大街的振興商店店主熱心革命，預製了一大批青天白日旗幟，及至起義之日，革命軍旗幟豎着在城樓和通衢大道，隨風招展，氣象一新。又由革命軍司令部宣佈石岐全城戒嚴令：

- 一、民間可供軍需之諸物品，一概禁止輸出；
- 二、民間所有槍支彈藥、兵器火具，及其他涉於危險之物，本軍司令部得因於時機沒收之；
- 三、郵信電報暫行停止，並斷絕海陸通衢之交通；
- 四、本軍司令部依於戰狀，不得已時得破壞人民之動產不動產；
- 五、寄宿於戒嚴地域內者，本軍司令部因於時機，可使退出；
- 六、行政之事，皆歸軍司令部處理；
- 七、司法之事，由軍司令長擇判事檢事行之；
- 八、集會新聞雜誌等，本軍司令部認為於事勢有妨礙者，得禁止之。

中華民國粵軍司令長，黃帝紀元四千六百零九年九月十六日。⁽²⁹⁾

石岐光復後，廣州方面總督張鳴岐和水師提督派江大兵艦，於8日（十八日）開赴石岐鎮壓革命。不料江大到達石岐海面後，見民軍沿岸設防扼守，聲勢浩大，不敢妄動。隨後前山方面起義新軍全部進抵石岐市郊，革命軍勢力大增，敵我雙方力量對比完全逆轉。兵艦見勢不妙，不敢登陸攻城，祇得撤退回廣州。最終香山辛亥革命取得徹底勝利。

綜上所述，辛亥革命時期的香山旬報，在這場疾風暴雨的大革命中，堅守輿論宣傳陣地，反對封建專制，宣揚民主共和思想，推動香山社會改革運動，並由主編鄭彼岸、劉思復等同盟會員直接策劃和領導香山起義取得勝利。他們的革命精神和業績，為香山革命歷史書寫了光輝的一頁。

【註】

- (1) 民聲〈鬧捐案唯一之善後法〉，《香山旬報》第63期，庚戌（1910）五月廿日，頁80-10。
- (2) 道實〈大黃圃清鄉之可怖〉，《香山旬報》第96期，辛亥（1911）四月初四日，頁9-10。
- (3) 〈蔡春華何以處此〉，《香山旬報》第99期，辛亥（1911）四月廿五日，頁70-71。
- (4) 〈聚眾鬧捐之大風潮〉，《香山旬報》第62期，庚戌（1910）五月十一日，頁51-55。
- (5) 慈光〈對於清審積案之芻言〉，《香山旬報》第1期，戊

- 申（1908）八月二十一日，頁7-11。
- (6) 枕戈〈嗚呼！竟有以會匪誣控學董者〉，《香山旬報》，第67期，庚戌（1910）六月十一日，頁12-14。
- (7) 澤秋〈因華僑聯保徐桂事敬告袁督〉，《香山旬報》第53期，庚戌（1910）二月十一日，頁8-10。亦進〈華僑尚欲徐桂省釋邪〉，《香山旬報》第58期，庚戌（1910）四月初一日，頁8-9。
- (8) 〈梁國英辱國害民之鐵證〉（檀山），《香山旬報》第86期，辛亥（1911）年正月二十三日，頁69-70。
- (9) 勁草〈論梁領事誣指華僑為革黨事〉，《香山旬報》第85期，辛亥（1911）正月十六日，頁3-8。
- (10) 〈英使不允驅逐孫文〉《香山旬報》第2期 戊申（1908）九月初一日。頁21。
- (11) 〈毒殺革命黨嫌疑案〉（日本），《香山旬報》第11期，戊申（1908）十一月廿十一日，頁27。
- (12) 〈孫逸仙遊倫敦〉（法國），《香山旬報》第33期，己酉（1909）七月初一日，頁36-37。
- (13) 〈香山失地始末〉，《香山旬報》第14期，己酉（1909）一月廿一日，頁51-55；第15期 己酉（1909）二月初一日，頁39-40；第19期，己酉（1909）閏二月十一日，頁37-42。
- (14) 〈廣東人大注意〉，《香山旬報》第89期。
- (15) 質直〈論邑人宜速謀自衛之策〉，《香山旬報》第43期，己酉（1909）十月十一日，頁1-4。
- (16) 教齊〈伊藤又被刺矣〉，《香山旬報》第41期，己酉（1909）九月廿一日，頁8-10。
- (17) 俠我〈安義士歌〉，《香山旬報》第43期，己酉（1909）十月十一日，頁21。
- (18) 教齊〈伊藤又被刺矣〉，《香山旬報》第41期，己酉（1909）九月廿一日，頁8-10。
- (19) 教齊〈立憲之裡面〉，《香山旬報》第41期，己酉（1909）九月廿一日，頁1-6。
- (20) 〈叛兵實行排滿主義〉，《香山旬報》第50期，庚戌（1910）一月十一日，頁75-76。
- (21) 〈叛兵窮蹙之可憐〉，《香山旬報》第50期，庚戌（1910）一月十一日，頁76-77。
- (22) 〈徐桂恐仍難一電得釋〉（本省），《香山旬報》第65期，庚戌（1910）六月十一日，頁64-65。
- (23) 〈滿將軍視廣州為畏途〉，《香山旬報》第98期，辛亥（1911）四月十八日，頁73。
- (24) 〈募兵亦防到黨人〉，《香山旬報》第119期，辛亥（1911）八月十九日，頁98。
- (25) 〈論我邑因省城亂事之影響燃犀〉，《香山旬報》第98期，辛亥（1911）四月十八日，頁3-6。
- (26) 〈三色旗幟天外飛來〉，《香山旬報》第123期，辛亥（1911）九月十七日，頁52-54。
- (27) 〈革命軍佔領邑城詳記〉，《香山旬報》第123期，辛亥九月十七日，頁79-80。關於香山起義日期，有人說是11月5日，但據本文報導和戒嚴令所署日期，應為11月6日。
- (28) (29) 〈革命軍佔領邑城詳記〉，《香山旬報》第123期，辛亥九月十七日，頁79-80。



澳門媽祖閣“詹項亭”正解

蔣美賢* 鄧景濱**

澳門最古老的廟宇媽祖閣，是澳門的世界文化遺產的首個景觀。澳門媽祖閣“詹項亭”的“詹項”，目前有兩種解讀：“觀落日說”和“觀星宿說”。本文認為，詹項亭絕非觀落日或觀星宿之亭。“詹項亭”的“項”本是顛項的省稱，但在媽祖閣特定的文化語境中，題撰者通過古詩文中常用的借代手法，以“顛項”的“項”代指同具水德的海神媽祖，故“詹項”應為瞻仰媽祖，才是最貼切、最正確的解釋。儘管詹項亭早已被重修成為媽祖閣正殿的一部分，但其“詹項”二字，依然保留着瞻仰海神媽祖的神聖主題。

澳門最古老的廟宇媽祖閣，是澳門的世界文化遺產的首個景觀。澳門媽祖閣的正門，又稱山門，莊嚴華美 [圖1]。緊靠山門而立的是一座石製牌坊 [圖2]。所謂牌坊，是“在一排的若干柱之間連接橫樑 (枋) 結構成平面呈一字形的框門形狀”⁽¹⁾。立牌坊的傳統可溯源至西周。據《荀子·大略》所載：“武王始入殷，表商容之閭。”⁽²⁾ 是指“周武王初次進入殷國，在商容的門前樹立標記旌表”⁽³⁾。這是最早載於典籍為表揚善賢而立的坊門。此後立坊，用意也大多沿襲於此，以旌表、昭彰或紀念有意義的人事。在坊門的設計上，“可多柱多間，柱上兩道橫樑間為題字的額板，稱之為牌”⁽⁴⁾。故題字坊門又稱“牌坊”。元代以前，牌坊主要是木料建造，明清以後則流行以全石建築。

是“神山第一亭”還是“詹項亭”？

媽祖閣的石牌坊，共四柱三間三牌，面對媽祖閣正殿一面的牌坊，三牌均有題字：正中牌額“詹項亭” [圖3]，右側牌額“燕賀” [圖4]，左側牌額“覺趨” [圖5]。

人們習慣稱該牌坊為“詹項亭坊”。過坊門直進，即見門楣陽刻着“神山第一”的正殿。既然是“殿”，何以稱之為“亭”？據媽祖閣山門外右側豎立的“世界遺產”標識柱上所記，媽祖閣是媽閣廟的“又名”，“是澳門最古老的廟宇。媽閣廟位於澳門半島西端內港入口處，背山面海，主要由大門、牌坊、正殿、弘仁殿、觀音閣和正覺禪林組成”。其中“正殿”實際是由不同時期所建的三部分組成：最早的是靠山巖的神龕，然後是與神龕相距約二公尺的風雨亭，最

* 蔣美賢，澳門大學中文系大四學生，澳門近代文學學會秘書，澳門博物館學生研究員協會成員，民政總署轄下展覽場地駐場導賞員。有作品刊於《澳門筆匯》，曾獲兩屆城市文學創作獎文化與藝術評論優異獎。現參與國家文化部《十部藝文集成志書·澳門卷》諺語卷編纂工作。

** 鄧景濱，澳門大學中文系教授，博士生導師。先後獲九項國際性、全國性和地區性的學術獎項，2012年獲澳門特別行政區文化功績勳章。任澳門近代文學學會會長、澳門粵方言學會會長、澳門歷史文物關注協會會長、澳門筆會監事長等，出版著作《語壇爭鳴錄》、《杏壇耕播錄》、《粵音考異錄》、《語林漫筆》、《實業詩人第一家》、《澳門蓮系地名考》、《應用文研究》等二十餘種。在《中國語文》、《歷史研究》、《學術研究》、《方言》、《語言文字應用》、《修辭學習》、《語文建設》等核心期刊發表論文數十篇。



[圖1] 媽祖閣的正門，又稱山門，莊嚴華美。



[圖2] 媽祖閣的山門（從後觀）

後是連接神龕與風雨亭的上蓋而成的風雨廊。後來，再把風雨亭和風雨廊兩側砌上牆身和窗花，一直連到神龕的左右牆，遂成為一座包括神龕、風雨廊和風雨亭的正殿。據澳門學者陳樹榮先生所考，正殿內的神龕，是媽祖閣供奉媽祖娘娘的第一座建築，而風雨亭是為了祭祀媽祖而後加建的。直至“清朝乾隆中期，仍然是一座風雨亭，這從1777年外國畫家的媽閣廟前地的畫作 [筆者按：畫作乃約翰·韋伯〈媽閣廟及其內港景色〉] 可以一目了然 [……] 在石碑坊的後面有‘詹頊亭’三個字，這就是這座風雨亭的名字。”⁽⁵⁾ 關於神龕前的風雨亭的亭名，陳樹榮先生的說法是對的。有學者稱該亭為“神山第一亭”⁽⁶⁾，其實不然。“神山第一”祇是詹頊亭前樑的題額，讚頌媽祖之靈驗實為神山第一！題額與亭名是兩碼事，不宜混為一

談。雖然邑人趙元儒也曾在其五言律詩寫過“神山第一亭”之詩句，並留在媽閣山的石刻上⁽⁷⁾；但這祇是古詩文常用的借代手法，以亭的題額代指該亭而已，並非是風雨亭真正的亭名。

“觀落日說”和“觀星宿說”

至於風雨亭為何取名“詹頊”，歷來眾說紛紜，莫衷一是。這是媽閣廟內的一個饒有趣味的懸案。其中對於“詹”，大家的理解未見差異，大致都根據辭書釋讀成瞻仰、瞻望，“詹”實為“瞻”的通假，見《漢語大字典》“詹”的第四義項：“通‘瞻’。往前或往上看。清朱駿聲《說文通訓定聲·謙部》：‘詹，假借為瞻。’《詩·魯頌·閟宮》：‘秦山巖巖，魯邦所詹。’”⁽⁸⁾



[圖3] 石碑坊正中牌額「詹頊亭」



[圖4] 石碑坊右側牌額「燕賀」



[圖5] 石碑坊左側牌額「鳧趨」

差異的焦點在於對“頊”的理解。陳樹榮先生在上引文章中提出了他個人的見解：“‘頊’字的粵音與‘旭’同，意思相得益彰。‘旭日東昇’是早晨美景，‘頊日西斜’則是落日前的晚霞壯觀。”這番解說得到已故澳門學者陳煒恆的認同：“據陳樹榮先生考據說，‘詹頊亭’有觀西方日落之意，因為此處可見日沉西方。此言當為事實。”⁽⁹⁾

對“詹頊”的解釋，除了陳樹榮、陳煒恆作“觀日落”解外，筆者另見網絡上有作“觀天”、“觀星宿”解：“牌坊背面也有行書題字

‘詹頊亭’。[……]這‘詹頊’不知是甚麼意思，大概是瞻視顛頊。顛頊音端玉，是二十八宿中的虛宿。如果沒有猜錯，‘詹頊亭’就是觀天的地方。”⁽¹⁰⁾

筆者認為以上兩種解說均不妥當，故嘗試再作探究。筆者縱覽各種辭書，窮盡既有的解說，以求從中找到更貼近真相的釋義。由此而歸納出頊的十個義項，《漢語大字典》祇收錄了其中四個義項。茲列如下：

一、顛頊的省稱。見《廣韻·入聲》：“顛頊高陽氏也。”⁽¹¹⁾

二、姓氏。見《元和姓纂·燭韻》引《風俗通》：“頤頊之後。”⁽¹²⁾

三、星宿：二十八宿之虛宿。見《爾雅·釋天》：“頤頊之虛，虛也。”⁽¹³⁾

四、謹敬貌。見《說文·頁部》：“頭頊頊謹兒。从頁玉聲。”⁽¹⁴⁾

五、信、愉、正等泛指正面褒獎之意。見《五經通義》：“頤頊者，頊，猶愉也。”⁽¹⁵⁾

六、寒縮。見《金文詁林》引《白虎通》：“頤頊者，寒縮也。”⁽¹⁶⁾

七、顛，指枕骨。見《廣韻·入聲》：“人頊頊。”⁽¹⁷⁾

八、自失貌。見《莊子·天地》：“子貢卑陋失色，頊頊然不自得。”又陸德明釋文：“頊頊，李云：自失貌。”⁽¹⁸⁾

九、通旭。見《康熙字典·頁部》：“頊頊，又作旭旭。”⁽¹⁹⁾

十、奉玉之恭謹貌。見林光義《文源》：“像奉玉謹懇見於顏面之形。”⁽²⁰⁾

據風雨亭前樑底面的石刻文字，可知該亭初建於明代萬曆乙巳（1605），重修於崇禎己巳（1629），再修於清道光八年（1828）。故此，“詹頊亭”題撰者絕對不可能預知成書於民國九年（1920）的林光義《文源》所載“頊”的義項解說。基於此種邏輯，對於頊的第十個義項，筆者暫且存而不論，祇看以上所舉前九項釋義，其中包括陳樹榮先生以“頊”通“旭”（“頊”字的第九義項）與網絡上作“星宿”解（“頊”字的第三義項）的釋義依據。誠然，無論日賞斜陽還是夜觀星象，都是瞻望客觀存在的事物；尤其媽閣廟位處岸邊，景致理應是無遮擋的，故以上兩種說法似無不可。但如果說特意闢地建亭，專是為了供人賞日觀星，那地處愈高景致愈佳乃是常識，那把詹頊亭建在媽閣山上更高處豈不是更合適？換言之，這也是持“觀落日說”、“觀星宿說”的兩位先生在分析“頊”時，似乎未有充份顧及的一個重要因素：語境。

“詹頊”的“頊”應代指媽祖

關於語境的顧及，容後再述。先來繼續探討“頊”的義項。筆者利用北京大學語料庫，對清朝以前歷代一系列經典古籍中所錄“頊”字的使用情況進行窮盡式統計，得出結果超過百分之九十五的“頊”是與“顛”合用為“顛頊”。“頊”最早的書證見於《禮記·月令》，也是“顛頊”連用的：“孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸。其帝顛頊，其神玄冥。”⁽²¹⁾可見，“頊”的最早最常用的義項，無疑就是顛頊的省稱（即上舉“頊”的第一義項）。其中作“姓氏”解的第二義項，作“謹敬貌”解的第四義項，作“信、愉、正等泛指正面褒獎之意”解的第五義項，以及作“星宿”解的第三義項，其實都是在顛頊的義項上引申出來的。至於筆者對“詹頊亭”的“頊”的理解，亦是由它的第一義項“顛頊的省稱”開始，並以此作為借代媽祖的依據。何謂借代？據《語言文字詞典》：“修辭格之一。不直接把人或事物的名稱說出來，而用與它有密切關係的人或事物的名稱來代替。”⁽²²⁾譬如唐詩人崔顥〈盧姬篇〉詩起“盧姬少小魏王家”句，詩中所描述的表面是三國魏武帝宮人盧姬的往事，實在代指當時同是“飛上枝頭變鳳凰”的唐明皇貴妃楊玉環。⁽²³⁾可見，能借代者必有一定關係。在此不妨先說明一下顛頊和媽祖有何關係？

關於顛頊，《史記·五帝本紀》載：“帝顛頊高陽者，黃帝之孫而昌意之子也。”另據學者考證，顛頊之名，乃“端玉”諧音，是居北方水位的“水星”，主司亦是位水神。⁽²⁴⁾這在古籍文獻中亦有記載，如先秦《潛夫論·卜列》：“顛頊水精。”⁽²⁵⁾又如《太平預覽·地部六·茅山》：“顛頊水德，故號玄帝。”⁽²⁶⁾

而媽祖的事蹟則較為詳細地記錄在一部道教經典中的〈天上聖母傳〉。⁽²⁷⁾有學者據此傳概括了媽祖的種種神力：“能預知人之禍福、解除水旱、消除瘟疫、避開海賊、平浪降風、出原神

救兄、為某婦送子、助宋使赴高麗等等。”⁽²⁸⁾ 然而，被航海人士奉為聖神的媽祖最重要的職司，依然還是水神。最直接的說法在山東嘉慶《長山縣誌》卷十三〈藝文志二·記〉第七十四頁〈天后閣記〉碑記有載：“嘗考天妃所司者，水也。”⁽²⁹⁾ 其次，“新加坡著名媽祖廟天福宮中有清光緒皇帝題寫的‘波靖南溟’[……] 其他各地媽祖寺廟中則有海國慈航、慈航普渡、神昭海表、安瀾利運、滌潭海宇、恬波利運等各種匾額。”⁽³⁰⁾ 與匾額功能相當的還有楹聯，例如澳門蓮峯廟和氹仔武帝廟的天后殿均有頌揚媽祖水德的楹聯：“水德配天，海國慈航並濟；母儀稱后，桑榆俎豆重光。”⁽³¹⁾ 此聯流傳甚廣。香港貝澳天后宮、香港衙前圍天后古廟、香港汀角路天后宮、廣東深圳赤灣天后宮、廣東汕頭華塢天后宮、廣東汕頭媽嶼老媽宮、廣東南澳縣澳前天后古廟、廣東潮陽後溪天后廟、海南海口天后宮、福建福州會館天后宮、天津天后宮、臺灣臺中縣永興宮、臺灣雲林縣朝天宮、臺灣臺南天后宮、臺灣宜蘭縣震安宮、臺灣金門龍鳳宮、泰國信武里府天后宮等，均有與此聯相同或略有異字的楹聯。⁽³²⁾ 此外，在福建泉郡天后宮內有“神功護海國，水德配乾坤”聯；還有“水德配天，海靜波恬”聯語⁽³³⁾；臺北市梅山慈祐宮有“水德配天昭日月”⁽³⁴⁾；臺北淡水鎮龍山寺內媽祖殿有“惟我后之德，盛德在水”⁽³⁵⁾；臺灣雲林縣拱範宮有“水德揚湄島之休，萬里慈航永渡”⁽³⁶⁾；香港西貢佛堂門天后古廟有“恩流荷澤，水德配天”⁽³⁷⁾；香港坪洲天后宮有“自神禹後一人，善德在水”等聯語。⁽³⁸⁾ 而澳門媽祖閣內“詹項亭”的背後就刻有“南國波恬”的題額，頌揚的顯然都是媽祖的“水德”。

由此可知，媽祖和顯頊均有一個極其重要的相同點：在品性和職司上，兩者同是擁有一水德的水神，且是至為尊貴的一帝一后。據此，筆者認為“詹項亭”之“項”字，由五帝之一、主司水神的顯頊，轉而借代天后聖母的海神媽祖。這才是最貼切、最正確的詮釋。

從文化語境看“項”的含義

現在來說語境即語言環境。狹義的語境指文本的上下文；廣義的語境則包括文本以外的社會環境和文化環境。中國傳統廟宇內的匾額、對聯、題詞或題詩的文字，與建築物自身文化的、歷史的、宗教的底蘊，結合成為一種既有文本內也有文本外相互關聯的雙重語境。所以，筆者認為，若把“詹項亭”的“項”字放在媽閣廟內核心建築的題額這一特定文化語境中，兼以寫作的“五切”⁽³⁹⁾為標準加以深入分析，則上述的通“旭”與“星宿”二說，均未若釋為與顯頊司同職的水神媽祖的意思貼切合理。

媽閣廟的核心建築，即上文提及媽閣廟最早期的建築群包括神龕、風雨亭、牌坊和山門四者，其上題額多為四字，正如李天錫先生在〈媽祖信仰與海外華僑華人〉文中所指出的：“寺廟中匾額上的題字必須精煉簡要，一般都是四個字，且多經典成句，並且要在這四個字中表達對主神性格、職司的準確理解。”⁽⁴⁰⁾ 這其實就是前面所提到的文化語境的構築。請看下圖所示：

媽閣廟內核心建築的題額





[圖6] 山門背額的“其仁如天”



[圖7] 牌坊正額的“南國波恬”



[圖8] 正殿前樑的“神山第一”

題在山門正額的“媽祖閣”，是供奉媽祖的廟名[圖1]。媽祖女神相傳乃福建莆田宋女林默娘羽化。古代稱女子的居室為閨閣，故把奉祀媽祖女神的廟宇定名“媽祖閣”，乃合適不過。及山門背額的“其仁如天”[圖6]，題在牌坊正額的“南國波恬”[圖7]、正殿前樑的“神山第一”[圖8]、正殿後樑的“英靈顯應”[圖9]，神龕後壁題額的“海岳鍾英”[圖10]，顯然就是對媽祖諸般恩德的頌揚。至於神龕正額的“國朝祀典”[圖11]，則表明這是官廟，其正下方就擺放着讓人供奉的、象徵神明如是的媽祖尊像。由此觀之，媽祖閣的核心功能或意義，就是為了讓人瞻拜這座媽祖尊像。這是媽祖閣的靈魂所在，亦是媽祖閣的精神主題，這是毋庸置疑的。媽祖閣核心建築的這一系列題額就構成了媽祖閣的特定文化語境。它宛如一篇行文精煉、結構嚴謹、前後呼應、主題鮮明的頌讚文章，實在容不得半點的離題。其它的一切廟內的匾額、楹聯的題撰，也理所當然都要圍繞着這個主題來發揮，一旦脫離了這個主題便有悖語境，失去意義了。

“詹項亭”自然也不應例外，它就是建在供奉媽祖尊像的神龕前面，以供人們瞻仰祭祀媽祖的一座風雨亭的亭名。



[圖9] 正殿後樑的“英靈顯應”



[圖10] 神龕後壁題額的“海岳鍾英”



[圖11] 神龕正額的“國朝祀典”



[圖12] 建於神龕後上方的“弘仁殿”

人們來到媽祖閣，瞻仰的理所當然就是媽祖了。正如本文開首所言，題字牌坊的功能主要是對立有殊功、有特別意義的人事的旌表與紀念。媽祖的恩深似海，以上提到的題額，無一不在彰顯這個主題。

而海神媽祖的封號“弘仁”，亦可與山門背額的“其仁如天”及建於神龕後上方的“弘仁殿”[圖12] 相互呼應，同樣也在凸現着同一個主題。

再從側額看“詹頊亭”的題旨

此外，還有一個非常有力的佐證：在“詹頊亭”牌坊同一平面的兩側，分別題着以隸書寫成的“燕賀”和“鳧趨”[圖3][圖4][圖5]。

“燕賀”和“鳧趨”都是有出處、有特定意思的詞語，見《漢語大詞典》“燕賀”的第二個義項：“猶祝賀。唐杜甫〈奉賀陽城郡王太夫人恩命加鄧國太夫人〉詩：‘紫誥鸞迴紙，清朝燕賀人。’”⁽⁴¹⁾ 又見“鳧趨”的第二個義項：“像野鴨一樣飛趨。比喻歡欣。宋陸游〈謝明堂赦表〉：‘奉五百里之驛書，徒深鰲抃；上千萬年之聖壽，莫綴鳧趨。’”⁽⁴²⁾

兩副側額之詞義顯而易見，是讓天上飛的，水中游的都歡欣趨前朝賀。這決不可能是為了觀落日或觀星宿而“燕賀”“鳧趨”；這“燕



賀”“亮趨”的祇能是生民崇拜的神明。而正殿神龕內惟一的神明就是海神媽祖。其中左側“亮趨”的“亮”，亦可借喻為海上的船或船隊。船隻絡繹不絕地前來朝拜海神媽祖以求平安順利，更是真實不過的絕妙寫照。

綜上所述，澳門媽祖閣“詹項亭”的“項”本是顛項的省稱，但在媽祖閣特定的文化語境中，題撰者通過古詩文中常用的借代手法，以“顛項”的“項”代指同具水德的海神媽祖。這才是最貼切、最正確的解釋。詹項亭絕非觀落日或觀星宿之亭，而祇能是瞻仰媽祖的亭。儘管詹項亭早已被重修成為正殿的一部分，但其“詹項”二字，依然保留着瞻仰海神媽祖的神聖主題。

【註】

- (1) (4) 賈洪波：《中國古代建築史》，天津：南開大學出版社，2010年，頁132。
- (2) (3) 楊柳橋：《荀子詁釋》，濟南：齊魯書社，1985年，頁760，頁761。
- (5) 陳樹榮：〈澳門媽祖文化的形成及發展——從媽閣廟石殿神龕“萬曆己巳四街重修”碑記談起〉，《澳門人文社會科學研究文選·歷史卷（含法制史）（上卷）》，北京：社會科學文獻出版社，2004年，頁457。
- (6) 譚世寶：《金石銘刻的澳門史》，廣州：廣東人民出版社，2006年，頁20。
- (7) 乾隆年間，趙元儒〈次張道源石壁詩原韻五律四首〉，被刻於媽閣山上。其二的首聯為：“試叩禪關入，神山第一亭。”
- (8) (12) (14) (17) (18) (20) 《漢語大字典》（縮印本），成都：四川詞書出版社；武漢：湖北詞書出版社，1993年，頁1651，頁1813，頁1813，頁1813，頁1813，頁1813。
- (9) 陳煒恆著，陳煒恆文存《澳門廟宇叢考（上卷）》，澳門：澳門傳媒工作者協會，2009年，頁300。
- (10) http://blog.yahoo.com/_7XD4APYHB_DN5XXEF_QYWNTS7J2I/articles/79553（摘錄自網誌《當快活時須快活，得安閑處且安閑》之一〈澳門一日遊之一媽閣廟〉篇）。
- (11) (13) (15) (19) 漢語大詞典編纂處：《康熙字典標點整理本》，上海：上海辭書出版社，2008年，頁1393。
- (16) 古文字詁林編纂委員會編纂《古文字詁林第八冊》，上海，上海教育出版社，2007年，頁23。
- (21) 筆者使用由北京大學建立的“CCL語料庫及其檢索系統”的古代漢語檢索系統，以“項”為關鍵字進行檢索，共有結果122條。其中有116條是“顛”“項”連用，佔比例約95.1%。（http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/search?q=%E9%A0%8A&LastQuery=&start=0&num=50&index=FullIndex&outputFormat=HTML&encoding=UTF-8&maxLeftLength=30&maxRightLength=30&orderStyle=score&dir=gudai）
- (22) 何立著《語言文字詞典》，北京：學苑出版社，1992年，頁614-615。
- (23) “盧姬篇是唐代詩人崔顥的一首七言詩。通過描寫三國曹魏時期魏武帝曹操的舞女盧姬的故事，暗諷當時楊貴妃得寵，楊國忠竊柄弄權的時弊。也表達了作者對當時讀書人針砭時事為民謀利，卻因沒有迎合帝王喜好歌功頌德，而不得重用，抑鬱不得志的憤慨。”（http://tc.wangchao.net.cn/baike/detail_2589706.html）
- (24) 何浩：〈顛項傳說中的史實與神話〉，《歷史研究》，第3期，北京：1992年，頁78。
- (25) 王符著，汪繼培箋，彭鐸校正《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，頁297。
- (26) 李昉撰《四庫類書叢刊太平御覽》，上海：上海古籍出版社，1994年，頁477。
- (27) (29) 譚達先：《論港澳臺文間文學》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年，頁397，頁196。
- (28) (30) (40) 徐曉望編《媽祖文化研究——第一屆媽祖文化研究獎得獎作品集》，澳門：澳門中華媽祖基金會，2005年，頁240，頁220，頁220。
- (31) 鄧景濱、葉錦添編註《澳門名勝楹聯輯註》，澳門：澳門楹聯學會出版，1998年，頁4，頁265。
- (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) 徐玉福編註《媽祖廟宇對聯》，南昌：江西人民出版社，2000年。
- (39) 五切：切時、切地、切人、切物、切事。
- (41) 五切：切時、切地、切人、切物、切事。羅竹風主編《漢語大詞典》第七卷（上），上海：漢語大詞典出版社，頁274。
- (42) 五切：切時、切地、切人、切物、切事。羅竹風主編《漢語大詞典》第十二卷（下），上海：漢語大詞典出版社，頁1042。

歐書東傳早期概況

澳門聖保祿學院1616年藏書目錄

段世磊*

范禮安於1594年設立了澳門神學院。為了展開教學工作，大量來自歐洲的圖書被陸續運送到澳門聖保祿學院。但是，1835年1月25日，因澳門聖保祿學院及其鄰接的教堂發生大火，學院中的書籍被全部燒燬，僅留存下來了藏書目錄。雖然此目錄並非完整，且目錄中意義模糊不明之處也不在少數，但在回答“17世紀澳門聖保祿學院中所藏何書”一類問題時，它還是為我們提供了非常珍貴的史料。由此，我們也能夠窺知當時的學院和圖書館中擺放書籍的大體輪廓。

藏書目錄

耶穌會於1594年在澳門建立的耶穌會學院，為前往日本、中國、印度支那等地活動的傳教士提供了學習語言及文化知識等初級課程的便利場所，同時也為遠東及歐洲候補神父們接受哲學、神學等高等教育課程提供了優越的學習環境。但是，對於澳門聖保祿學院的創建者范禮安來說，在一片遠離歐洲的土地上向異教徒傳教，並對天主教信徒及耶穌會士展開天主教信仰的相關教育，最為緊缺的是用於教學和學習的參考用書；而對於已在遠東傳教地區佔據主導地位的全體耶穌會成員來講，更加亟需的則是來自歐洲日漸成熟的耶穌會總部有關教育方針政策的指導。為此，澳門聖保祿學院建立後不久，在日本傳教環境動盪不安、由澳門深入中國內地的傳教前途未

卜以及擔憂來往於歐洲與遠東船隻罹難的艱難處境下，范禮安及耶穌會的其他成員開始着手搜集歐洲典籍，為之付出了不懈的努力。

1598年10月19日，范禮安從長崎發往總會長的書信記錄了澳門聖保祿學院早期圖書收藏的坎坷與困難：

最初的書籍是根據總會議中各管區長的命令而製作完成的命令、指令和禮法文書。但是被整理印刷後，這些書簡未有一冊到達日本。像閣下您所知道的那樣，因為德·拉·馬達 (Gil de la Mata) 神父攜帶來東方的最初印刷書籍，在由意大利去往西班牙的途中，不幸遺失。而且，在此之後，印度管區代表曼努埃爾·德·維嘉 (Manuel de Vega) 神父所攜印刷物品，也都遺留在了葡萄牙。當我得知印度巡察員神父帶來了一冊書籍後，便親自手

* 段世磊，浙江大學人文學院宗教學專業博士研究生。致力於明清時期耶穌會遠東教育思想史研究。近年刊發的學術成果：〈澳門學視角下的澳門聖保祿學院研究〉（《世界宗教研究》2014年第五期）、〈十六世紀耶穌會在日本的講義書寫與辭書編纂〉（輔仁大學第十一屆士林哲學教學講習會論文）。



抄了一份留作複本。而後又將此複本帶到了澳門聖保祿學院，根據此學院的需求，將總會議中製作而成的命令、指令以及禮法文書非常完整而又準確地予以印刷，進而在學院中實施。複本便留存於澳門聖保祿學院。⁽¹⁾

1616年3月1日，哲羅姆·羅德里格斯 (Jeronimo Rodregues) 寫給總會長助理的書信中，關於書籍收藏又有這樣的描述：

我們耶穌會已經在羅馬編纂出版了多冊與《會憲》和其他諸規則相關的書籍，我請求總會長能夠為了我們的需求，命令駐紮在里斯本諸管區的管區代表配送這些書籍。⁽²⁾

同樣的事情，在1616年10月14日法蘭西斯科·維艾拉 (Francisco Vieyra) 由澳門寫給總會長助理的書信中也有提及。維艾拉在書信中抱怨，由於與羅馬相距甚遠，羅馬當地發佈的文書、大敕書以及總會長的命令很少能夠到達澳門。⁽³⁾

澳門聖保祿學院在收藏書籍(尤其是在歐洲出版發行的書籍)過程中耗費了巨大的精力，也費了不少苦心。偶爾也會有一些幸運的恩惠，能夠接收到來自他人饋贈的藏書。例如1610年3月14日帕西歐 (Francisco Pasio) 由長崎發給總會長助理托姆·馬斯卡雷尼亞斯 (Thome Mascarenhas) 的書信中記載：

尊師為了我們在澳門聖保祿學院能夠使用一些書籍，將加入耶穌會的一名教區神父所擁有的文庫贈予了我們。⁽⁴⁾

雖然不知此教區神父為何人，但是這套舊藏書並非寥寥數冊，在它們被捐出後不久便經歐洲攜往澳門。

澳門聖保祿學院中晚期的一些文獻材料是由耶穌會士蒙塔涅神父及其繼承者阿爾瓦雷斯 (Alvares) 修士等騰寫的，並大致在18世紀中葉

完成整個騰寫工作。由於此時歐洲對耶穌會採取鎮壓政策，果阿的耶穌會士也因此遭受了巨大創傷。得知此事後，阿爾瓦雷斯修士為了安全地保存澳門聖保祿學院中的文獻，便委託馬尼拉的耶穌會士暫時代為保管，1761年他將文獻的原文和手抄本封存為四箱運往馬尼拉。阿爾瓦雷斯原想這些圖書很快就能重新運回澳門，但1767年耶穌會被西班牙剝奪了活動自由，菲律賓當局在對居住在馬尼拉等地耶穌會住院中的耶穌會士及其持有物件調查的過程中，發現了澳門聖保祿學院的四箱圖書。1773年，這四箱書籍的原本和手抄本由馬尼拉運送至馬德里。

澳門聖保祿學院所藏文獻的原本和手抄本被運送到馬德里，如今其手抄本 (Jesuitas na Ásia) 被收藏在里斯本近郊的阿儒達圖書館，“而具有相同內容的原本中的一部分 (6000-7000頁) 則被分別收藏在三所機構之中：王家歷史研究院圖書館 (Biblioteca de la Real Academia de la História)、國立文獻館 (Archivo Nacional) 和國立圖書館 (Biblioteca Nacional)。也就是說，這三所機構所藏文獻的原本與阿儒達圖書館中收藏的手抄本內容一致。”⁽⁵⁾ 可見，原先澳門聖保祿學院中所藏文獻，經過諸多坎坷輾轉至如今西班牙和葡萄牙各個圖書收藏機構的書架上，為歷史研究學者提供了龐大而珍貴的史料庫，依舊散發着歷史魅力。

另一方面，留在澳門聖保祿學院的書籍，在1762年耶穌會被葡萄牙政府命令取締而從澳門撤離後，原封不動地保存在學院中。但是，1835年1月25日，因澳門聖保祿學院及其鄰接的教堂發生大火，學院中的書籍被全部燒燬。⁽⁶⁾ 因此，學院原先的藏書無一倖存，僅留存下來了藏書目錄。雖然此目錄並非完整，且目錄中意義模糊不明之處也不在少數，但在回答“17世紀澳門聖保祿學院中所藏何書”一類問題時，它毫無疑問為我們提供了非常珍貴的史料。由此，我們能夠窺知當時的學院和圖書館中擺放書籍的大體輪廓。

有關澳門聖保祿學院的圖書收藏目錄，留存下來的有兩個：一個是1616年目錄，另一個則是

1633年目錄。前者指當時澳門聖保祿學院的藏書目錄，後者則是由1633年10月28日在澳門過世的日本主教迪亞戈·瓦倫特（Diogo Correa Valente, 1568-1633年）⁽⁷⁾ 遺留物品目錄中的部分記錄。⁽⁸⁾ 鑒於考察的主題為藏書目錄，這裡僅介紹1616年澳門聖保祿學院藏書目錄中列出的書目。

首先來看一下由高瀨泓一郎全文摘錄翻譯而成的與1616年澳門聖保祿學院藏書目錄相關的史料：

[f. 202]：日本管區管區代表事務所中所藏書籍如下：

1. João da Salas (1)；
2. Antonio Feo (1)；
3. Maldonato (1)；
4. João de Torres (1)；
5. Comento de Virgilio (1)；
6. Vida de Christo em Castelhana (2)；
7. Molina de Justiça (1)；
8. Arte da língua de Japão (1)；
9. Comento de Jozue (1)；
10. Vocabularios da língua de Japão (1)；
11. Comentos sobre o P. Fonseca (2)；
12. Navarros (1)；
13. Martilogio [Martirologio 之誤] (1)；
14. Pontos Noquii (2)；
15. Mainofon (1)；
16. Seis livros da Vida Religioza (6)；
17. Seis livros da vida do P. Gaspar Barzeri (6)；
18. Meditações da Paixão de Christo (2)；
19. Cartilhas em Português (6)；
20. Regras da Coma. Em Português (1)；
21. Hu livro de todas as regras da Comp. Em latim (1)；
22. Vida do Samto P. Ignacio, em Castelhanos duas, [f. 202v.] em latim tres (5)；
23. Vida do Martyr Gonsalo da Sylveira em latim (3)；

24. Manual de Meditações (1)；
25. Concilio Tridentino (1)；
26. Meditações de S. Agostinho em Castelhana (1)；
27. Posculi [Flosculi 之誤] (3)；
28. Expolicação da Cruzada (1)；
29. Constituições da Comp (1)；
30. Compendios de Navarro (53)；
31. Quatro livros pequenos da instituição, e privilegios da Comp (4)；
32. Hua Suma do P. Lopo de Abreo (1)；
33. Compendio do P. Pedro Gomes (1)；
34. Biblia Sacra (1)；
35. Breviarios (1)；
36. Questões de Santo Agostinho (1)；
37. Sylva locorum (1)；
38. Compendio espiritual (1)；
39. Ordenações, e instituições dos Geraes da Companhia (1)；
40. Cathecismo do P. Viztador (8)；
41. Bonifacios (11)；
42. Epistolas de Cicero (1)；
43. Segunda parte dos Adagios da Escritura Sagrada (無部數記錄)。

管區長神父命令，從日本運送而來的文獻材料由安東尼奧·費爾南德斯神父負責管理。如今則由曼努埃爾·羅德里格斯神父負責照看這些書籍。大抵三年前，我將許多書籍裝成兩大箱運回了日本。因為（澳門）當地氣候濕潤，書籍多有損毀，且遭蟲噬，以火祛除外別無它法，可想而知，日本將因此而遭受巨大損失。管區長神父卡瓦略將從日本運送至澳門的幾箱書籍，放置在自己的房間。而且原先已經存放在（澳門聖保祿）學院中的來自日本的其它書籍，也有一部分被保存在管區長的房間。今年（1616年）從印度送來的書籍，除聖務日課書和日記之外，全部轉交給了曼努埃爾·羅德里格斯神父。



上述目錄中記載的書籍保存在日本管區代表事務所中，但是為了免遭蟲噬，除管區長認為有必要自己保存的書籍外，最好全部轉交曼努埃爾·羅德里格斯保管。⁽⁹⁾

由史料可知，1616年曼努埃爾·羅德里格斯神父(Manuel Rodrigues)擔任澳門聖保祿學院文庫的負責人。他是1614年11月被從日本放逐到澳門的。在1616年1月、1618年8月和1620年9月編製而成的澳門聖保祿學院神父和修士目錄中，還可以看到有關他“作為歌唱教師居住在學院”的記載。⁽¹⁰⁾

但是，從此史料的標題和末尾文字記載可以很明顯地判斷，上述目錄所載書籍並非構成澳門聖保祿學院藏書的全部，而祇是被保存在澳門聖保祿學院內管區長居所中的書籍目錄。因而，管區長居所中不僅保存有從日本運送而來的書籍，而且也包括從澳門聖保祿學院文庫中抽取出來的一部分書籍。澳門聖保祿學院中設有圖書室這一事實確定無疑，而且圖書室中定然藏有大量圖書，而這些圖書並不包含上述目錄中所載的書冊。總之，當時澳門聖保祿學院中的書籍分別保存在學院圖書室、管區長室和管區代表事務所三個機構內，而上述所列藏書目錄則是管區代表事務所中保存圖書之目錄。以上推測可以由日本主教塞爾凱拉所留遺書(1606年7月19日寫於長崎)得到證實：

我曾將幾卷凱撒·巴羅尼厄斯(Caesar Baronius)的著作捐贈給了澳門聖保祿學院。但是我想起了艾維拉告知我的捐贈前三卷的條件，即如果是耶穌會士繼承了我現在所任主教之職，那麼此三卷便歸此耶穌會主教所有；如果並非如此，則歸耶穌會所有。捐贈給學院的還包括其它各卷。⁽¹¹⁾

凱撒·巴羅尼厄斯(1538-1607)位居紅衣主教要職，同時也是一名教會史學家。他通過出版《基督教會編年史》(Ecclesiastical Annals)反對

路德宗派的觀點。“這部編年史從1588年開始出版，到1607年他去世時告終。他能夠出版的那十二卷，討論了直到1198年為止的教會歷史。”⁽¹²⁾

塞爾凱拉⁽¹³⁾書寫遺書之時，他手中持有的凱撒·巴羅尼厄斯的著作已經全部捐贈給了澳門聖保祿學院。但是，由於凱撒·巴羅尼厄斯的全部著作完成於1607年，因而塞爾凱拉不可能保有完整的十二卷。在他所捐贈的幾卷著作中，因為艾維拉對於前三卷的捐贈賦予了一定條件，塞爾凱拉在考慮其去向問題時便遵循了艾維拉的指示，要麼將前三卷遺留給下任耶穌會主教，要麼歸於耶穌會保管(也即歸於澳門聖保祿學院收藏)，而自第四卷之後的各卷在他死後則可以原封不動地繼續保管在澳門聖保祿學院中。

塞爾凱拉1614年2月16日在長崎死亡。過世之前他曾就日本主教繼承問題向教宗和總會長寫信，令人遺憾的是，在未接到來自歐洲的回信前他便與世長辭了。因而卡瓦略依據任命權自然轉移法條開始暫代主教職務。⁽¹⁴⁾但是，卡瓦略的這一做法引起了方濟各會、多明我會以及七名教區司祭中五人的強烈反對，托鉢修會甚至揚言要將日本主教區從果阿大主教區中分離出來，以便歸屬到菲律賓的馬尼拉大主教區之下⁽¹⁵⁾，從而引起教會分裂。由此，凱撒·巴羅尼厄斯的《基督教會編年史》的歸屬也就成了問題。但是，暫代主教職務的耶穌會神父卡瓦略在日本德川幕府頒佈禁教令後，於1614年11月被驅逐至澳門，即便在塞爾凱拉死後，這些書冊依照其遺言合乎情理地過渡給卡瓦略，也不可能在他來澳門前送至日本。

也就是說，塞爾凱拉所贈不完整卷冊之《基督教會編年史》，在他死後應該依舊保存在學院之中，而且，即便前三卷在卡瓦略來到澳門後轉交至其手中，其他幾卷也理應受到完好保存。但是上述目錄所載書籍並不包含凱撒·巴羅尼厄斯的《基督教會編年史》。因此，我們可以確信，此目錄並非澳門聖保祿學院中的全書目錄，而是其部分藏書。

版本考證

岡本良知最早介紹了1616年澳門聖保祿學院藏書目錄⁽¹⁶⁾，然而，他祇簡單地將史料中記載的一部分書名翻譯為日本語，並沒有對目錄中的書籍進行詳細考察。對目錄中書籍進行考證從而鎖定書本性質的學者是皮埃爾·胡伯特勞迪 (Pierre Humbertelaude)。他首先對1616年書目中的書名進行考證後發表了相關論文⁽¹⁷⁾，之後又對此論文進行了修補，繼而對1633年書目展開相同的考證研究，將考證的結果與先前有關1616年目錄研

究結果合併在一起，以整書的方式出版發行。⁽¹⁸⁾而且，皮埃爾·胡伯特勞迪在書本已經出版發行後，又一次對先前兩個目錄的研究予以修正，並再次以論文的形式發表。⁽¹⁹⁾所以，皮埃爾·胡伯特勞迪在對澳門聖保祿學院藏書目錄的研究上堪稱權威。

日本學者高瀨泓一郎在參考皮埃爾·胡伯特勞迪的研究結果基礎上，還原文獻的全名，並給予一定的補充。而筆者則希望借鑒專門研究文獻所涉學科專家的成果，對文獻內容做進一步補充，故而整理出如下表格：

編號	原版書名及版本資訊	作者
1	1) Disputationvm R. P. Joannis de Salas Castellani Gvmielensis e Societate Jesu in Primam Secundae Diui Thomae. Tomus Primus complectens â Qu aestio. I. Usque ad quaestio. 48. Inclusiue, in 9. Tractatus distinctus. Barcinone, 1607. 1346pp ; 2) Tomvs Secvndvs. Complectens â Qu aestio. 49. Vsque ad 89. Inclusiue, et tractatus de habitibus, virtutibus donis Spiritus Sancti, et peccatis. Barcinone, 1609.	若望·薩拉斯 ⁽²⁰⁾ (João da Salas)
2	1) Tractados das Festas e Vidas dos Sanctos. Primeira parte. Lisboa, 1612. 286f ol ; 2) Tractados das Festas e Vidas dos Sanctos. Parte segunda. Lisboa, 1615. 303 fol ; 3) Tractados das Festas da Virgem Nossa Senhora. Lisboa, 1615.	安東尼奧·菲奧 (Antonio Feo) ⁽²¹⁾
3	Summula Reverendi P. Jonnis Maldonati, Andalusij, Theologi Societatis Jesu: cuilibet Sacerdoti Confessiones Poenitentium audienti, scitu perutilis. Lugduni, 1604.	若望·馬多納多 (Maldonato) ⁽²²⁾
4	Philosophia moral de Principes para su buena crianza y gobierno: y para personas de Todos estados. Burgos, 1596.	托雷斯 (João de Torres) ⁽²³⁾
5	弗吉利奧註解	待考
6	西班牙語版耶穌傳	待考
7	默里納論正義	默里納 ⁽²⁴⁾
8	日本大文典 ⁽²⁵⁾	陸若漢
9	約瑟記註解 (Nicolaus Serarius, Commentarium in librum Jozué. Moguntiae, 1610)	塞拉利烏斯 ⁽²⁶⁾
10	附有葡萄牙語說明的日本語辭書 (Vocabulario da Lingoa De iapam com a declaracao em Portugues)	耶穌會編
11	佩德羅·馮塞卡神父註解 (Commentariorvm Petri Fonsecae Lvsitani Doctoris Theologi Societatis Iesu. In Libros Metaphysicorvm Aristotelis Stagiritae, t. I (2vol.). Romae, 1577; t.II. Romae, 1589) ⁽²⁷⁾	佩德羅·馮塞卡 ⁽²⁸⁾



編號	原版書名及版本資訊	作者
12	Manual de confesores & penitentes, que clara & breuemente contem a vniversal & particular decisão, de quasi todas as duuidas, q nas cõfidssões some occorrer dos peccados, absoluições, restituções, censuras & irregularidades: Cõposto antes por hum religioso da ordem de S.Francisco da prouincia da piedade: Evisto & em alguns passos declarado polo muy famoso Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro, cathedratico iubilado de Prima em Canones na vniuersidade de Coimbra. 1552.	阿茨皮爾庫艾塔 (Martin de Azpilcueta) 校註 ⁽²⁹⁾
13	羅馬殉教者列傳 (Martyrologio romano, accommodado Atodos os dias do Anno conforme noua ordem do Calendario, que se reformou por mandado do Papa Gregorio XIII. Tresladado de Latim em Portugues por algus padres da Companhia de Iesv. Coimbra, 1591)	耶穌會編
14	沉思之經文	待考
15	舞之書	待考
16	信仰生活 (Della vitareligiosa. Veneza, 1494)	洛倫索·鳩什提尼 阿尼 ⁽³⁰⁾
17	卡斯帕爾·巴爾泰利神父傳 (Vita Gasparis Barzaei Belgae e Societate Iesu B.Xaverii in India Socij. Avctore P. Nic. Trigavlt Eiusdem Societatis Sacerdote. Antverpiae, 1610)	金尼閣 (Nicolas Trigault)
18	基督受難之沉思 (Meditações sobre os Misterios de Paixão, Resurreiã, e Ascensão de Christo Nosso Senhor, e Vinda do Espirito Santo com figures, e profecias do Testamento Velho. Lisboa, 1601)	布拉斯·維嘉斯 (Bras Viegas, 1554-1599)
19	用葡語編寫的初級教科書 (1、João de Barros, Grammatica da lingua portuguesa com os manda santa madre igreja. 1539 (《葡萄牙語文法及神聖的、如同母親的教會的教義》). 2、Grammatica da lingua Portuguesa. 1540. 3、Dialogo da uiciosa Vergonha.1540) ⁽³¹⁾	若望·巴羅斯 (João de Barros)
20	耶穌會規章—(葡語版)(Regras da Companhia de Jesu. Lisboa, 1582/Évora, 1603)	耶穌會編
21	耶穌會規章—(拉丁語版)(Constitvtiones Societatis Jesv. Romae, 1558.)	耶穌會編
22	聖·依納爵神父傳 (Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Compania de Jesus. Escripta an Latin por el Padre Pedro de Ribadeneira de la misma Compania y agora nueuamente traduzida en Romance, y anadida por el mismo Autor. Madrid, 1583)	佩德羅·里巴德奈拉 (Pedro Ribadeneira) ⁽³²⁾
23	殉教者貢薩羅·席爾瓦傳—(拉丁語版)(Vita Patris Gonzali Sylverriae, Societatis Jesv Sacerdotis, in vrbe Monomotapa martyrium passi. Lvgdvni, 1612) ⁽³³⁾	尼古拉·高迪諾 (Nicolao Goginho)
24	默想指導手冊 (Manual de consideraciones, y exercicios espirituales, para saber tener Oracion Mental. Valladolid, 1612)	湯瑪斯·拉卡斯汀 (Tomas de Villacastin) ⁽³⁴⁾
25	特倫特聖公會議 (Concilivm Tridentinvm, hoc est, canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilij Tridentini. Lobanii, 1567)	羅馬教會



編號	原版書名及版本資訊	作者
26	聖奧古斯丁的沉思 (西班牙語版) (Las Meditaciones, Soliloquios, y Manual del bienaventurado sant Augustin Obispo de Hypponia. Traduzidas de Latin en lengua Castellana, por el P. Pedro Ribadeneyra de la Compania de Iesus. Medinadel Campo, 1593. (Madrid, 1594. Barcelona, 1605)	佩德羅·里巴德奈拉
27	聖教精萃 (Flosculi Ex Veteris, Ac Novi Testamenti, S. Doctorvm, Et Insignivm Philosophorum Floribvs Selecti. Per Emanuelem Barretum Lusitanum, presbyterum Societatis Iesu. Nangasaqvij (長崎), 1610. 基督教版)	耶穌會編
28	有關十字軍的解說	待考
29	耶穌會會憲	耶穌會編拉丁語版
30	那巴拉簡要 (Compendivm Summae seu Manualis Doct. Navarri in ordinem alphabeti redactum, sententiasque omnes succincte Complectens: Avthore R. P. Ste. de Avila Abulensi, socie. Iesu presbyt. Et Theologo. Lvgdvnii, 1609)	阿維拉 (Esteban de Avila)
31	耶穌會的基本精神及特典·四部小冊子 (Litterae apostolicae, qvibus institutio, confirmation, et varia priuilegia, et indulta Societati Jesv a Sede apostolica concessa continentur. Romae, 1559)	耶穌會編
32	洛玻·亞布琉神父的倫理神學大全	洛玻·亞布琉神父 (Lopo de Abreu) ⁽³⁵⁾
33	佩德羅·戈麥斯神父之綱要 ⁽³⁶⁾	戈麥斯
33	聖經	
35	聖務日課書	
36	聖奧古斯丁講義 (1. Quaestionum evangelicarum libri duo. Colonia, 1630. 2. Sancti Augustini quaestionum in Heptateucho libri VII. Lion, 1497)	
37	Sylva locorum	貢薩羅·席爾瓦
38	精神修養提要 (Compendivm Spiritvalis Doctrinae ex varijs Sanctorum Patrum sententijs magna ex parte collectum: Avtore Reverendiss. P. F. Bartholomeu de Martyribus, Archiepiscopo Bracharensi, & Hispaniarum Primate. In Collegio Iaponico Societatis Iesu (耶穌會日本神學院), 1596. 基督教版)	耶穌會編
39	耶穌會歷任總會長的命令和基本精神 (Ordinationes praepositorvm generalivm commvnes toti Societati. Romae, 1595)	耶穌會編
40	巡察師神父的教理問答書 (Catechismvs Christianae Fidei, in qvo veritas nostrae religionis ostenditur, & sectae Iaponenses confutantur, editus a Patre Alexandro Valignano societatis Iesv. Olyssipone, 1586) ⁽³⁷⁾	范禮安
41	卜尼法斯 (Christiani Pveri Institutio, Adolescentiaeque perfugium: autore Joanne Bonifacio Societatis Iesv. Cum libri unius, & rerum accensione plurimarum. Cum facultate Superiorum. Apud Sinas, in Portu Macaensi, 1588) ⁽³⁸⁾	卜尼法斯
42	西塞羅書信集	西塞羅
43	聖經格言·第二部	德爾利奧 Martin Antonie Delrio

藏書特色

1616年在耶穌會傳教史上是較具特色的一個年份。這一年上承1614年日本德川幕府的伴天連逐放令，下啟南京禮部尚書沈淮主導而後經明朝皇帝頒佈的禁教敕令。截止1616年日本教會崩壞造成的日本至澳門的人口流動基本趨於停滯，且開始出現反方向的人口流動趨勢⁽³⁹⁾，因而日本本土的傳教工作也僅由潛伏的傳教人員秘密展開，傳教工作的重點隨之轉移至澳門並進一步滲透至中國大陸。鑒於“西方傳教士散處中國，時有窺伺之舉；勸人崇奉天主，不祀祖宗，是教人不孝，有背名教；私習曆法，有乖律例私習天文之禁；聚男女於一室，抹聖油，灑聖水，易敗壞風俗，淆亂綱紀”（《南宮署牘·三參遠夷疏》），南京禮部侍郎沈淮於1616年5月、8月和12月三次向明神宗上疏，並最終說服神宗皇帝於1616年12月8日頒佈禁教令，開始全面打擊傳教活動。根據1617年1月的皇帝敕令，原北京耶穌會南堂住院及其附屬的南堂葡萄牙傳教區圖書館均被沒收，北京的神父們也被驅逐到了澳門，直到1623年龍華民和湯若望神父才得以返京重新佔據南堂住院。在此期間，即明萬曆四十七年（1619），耶穌會神父金尼閣由歐洲攜七千部西書抵達澳門。鑒於北京的禁教局面，這批西書不能立刻被運往耶穌會在南堂葡萄牙教區的圖書館，在數年內被迫堆積在澳門。直到1623年重開南堂之後，人們才得以把它們送往北京。⁽⁴⁰⁾

《北堂書目》收錄了金尼閣帶來中國的七千冊藏書，整理出版的《北堂書目》是按照不同的語言種類劃分的。按照書目所示，依次分為：法文部分，收書709種（編號1-709，頁1-194）；拉丁文部分，2426種（編號710-3135，頁197-918）；意大利文部分，409種（編號3136-3544，頁921-1028）；葡萄牙文部分，214種（編號3545-3758，頁1029-1084）；西班牙文部分，126種（編號3759-3884，頁1085-1122）；德文部分，112種（編號3885-3996，頁1123-1164）；希臘文部分，55種（編號3997-

4051，頁1165-1188）；荷蘭文部分，23種（編號4052-4074，頁1189-1196）；英文部分，18種（編號4075-4092，頁1197-1202）；希伯來文部分，3種（編號4093-4095，頁1023-1024）；波蘭文部分，3種（編號4096-4098，頁1204-1205）；斯拉夫文部分，1種及補遺2種（編號4099-4101，頁1205-1206）。⁽⁴¹⁾總匯上述各語種圖書，《北堂書目》共著錄外文圖書4101種15133冊。正是由於《北堂書目》不是按照書籍內容，而是按照不同語言種類劃分類別的，加之相關資料很少、北堂藏書遺存的秘藏和西方多種古老語言的障礙，要瞭解北堂藏書及《北堂書目》著錄圖書的大概內容，目前祇能參考狄仁吉神父（*Thierry*）為北堂藏書第一次編目的成果。

狄仁吉神父的目錄（*Fr Thierry Catalogue*）（以冊為單位）：

1. 聖經205；
2. 教父學123；
3. a. 神學教義及倫理學637；
b. 辨證神學及神秘主義204；
4. 教規法及民法305；
5. 佈道及教義問答300；
6. 歷史531；
7. 禱告書173；
8. 禁慾主義700；
9. 哲學265；
10. 幾何學及水文學96；
11. 文學178；
12. 數學378；
12. 天文學及日晷測時學438；
14. 物理學及化學178；
15. 機械學及工藝學131；
16. 自然史148；
17. 醫藥學308；
18. 語言學120；
19. 傳記196；
20. 雜類316；

總數5,929（實為5,930）。⁽⁴²⁾

與《北堂書目》中數目眾多的語言種類相比，1616年藏書目錄中的藏書僅有五種語言：拉丁語、西班牙語、葡萄牙語、意大利語和日語，而其中日語的應用僅在於編寫辭書上，不能稱之為正規意義上的西方典籍。1616年目錄中有所記載的書籍不過245冊，比起《北堂書目》中所錄之5,929冊，可謂微不足道。而且，《北堂書目》中與自然科學相關的書籍顯得較為引人注目，這明顯不同於1616年目錄中對於天主教普及類書籍的關注。總體來看，1616年目錄中的藏書具有以下兩個特徵：

首先，與耶穌會建立初期制定的《修會規章》、《耶穌會會憲》等文獻相關的耶穌會建立史以及創始人傳記的書籍。除此之外，目錄中還包括與耶穌會精神相關的書籍（39、38、31）以及各種人物傳記（6、13、17、22、23），這些都是構成耶穌會基本精神架構和獨有文化特色的重要元素。

其次，與耶穌會在歐洲所辦學校中施行之教育相關的教學書籍。目錄中明顯可見用於神學教育的各種典籍，不僅有聖經格言(43)、聖經(34)以及禱告書(35)之類的基督教原典書籍，還涵蓋了教父時代和經院時代的偉大著作(36、32)以及對於這些著作的註解(9、11)。而且，由於傳教海外的特殊情況，為了能夠為前來遠東地區的歐洲人以及當地的原始居民提供良好的學習環境，耶穌會還特別編纂了一些用於學習語言的辭書(8、10)以及較為簡易的聖教要理書籍(40)，以方便他們理解天主教真義。同時，由於耶穌會的創建者們一直鍾情於具有人文主義精神的巴黎大學的辦學模式，因而較為看重古典藝術知識的修習，目錄中西塞羅書信集(42)便是最好的證據。

從上揭目錄所載書籍在東方傳播的時間先後來講，1616年澳門聖保祿學院藏書目錄標記的圖書，早於1619年金尼閣從歐洲帶來的七千部書籍，更早於收藏在北堂圖書館中的其它西方書籍。可以說，金尼閣分批將西方書籍引入中國大陸，標誌着原本以日本準管區為主要服務對象

的傳教策略開始偏向於中國大陸，尤其是北京。因為在此之前，從未有過如此規模的西書東傳現象，也從未有過如此迫切的將書籍由澳門輸入中國大陸的需求，慣常所見的僅是由歐洲經印度抵達澳門的書籍傳輸路線，澳門是其終點，是西書的最終歸宿。

而且，由於有關澳門聖保祿學院建立過程的最初討論是與日本準管區的形成緊密相關的，建立澳門神學院的想法難免被籠罩在日本準管區日漸昇騰的氛圍之中，致使其一開始便成為日本準管區的附屬物，所以早期澳門聖保祿學院中的藏書還有另外一條輸入路徑，即歐洲—印度—日本（編纂印刷）—澳門。日本天草和長崎的神學院成為這一時期澳門聖保祿學院藏書的中轉站和印刷中心，依靠陸續前往聖保祿學院中學習的日本和歐洲神學生攜往，從而豐富了澳門聖保祿學院的藏書內容。例如，1603-1604年在長崎編纂印刷的《日葡辭書》(10)、1604-1608年間於長崎出版發行的《日本大文典》(8)以及1610年同樣是在長崎付梓的用拉丁語書寫的《聖教精萃》(43)⁽²⁷⁾，都收錄在1616年澳門聖保祿學院藏書目錄之中。這些在日本出版的用以在日本教區發展強盛時期歐洲人學習日本宗教社會文化知識的工具書，連同用於日本耶穌會學院中的教學用書《佩德羅·戈麥斯神父之綱要》(33)一起被帶到澳門聖保祿學院，供之後前來遠東地區的歐洲學生使用，從而也從另一個側面反映了耶穌會傳教重心向中國地區的轉移。

小 結

總體看來，儘管1616年藏書目錄中所載書籍並未涵蓋澳門聖保祿學院藏書中的全部內容，但通過以上傳入管道及書籍種類的考察，已足以使我們對其在西學東漸史上的價值作出肯定的判斷。如果說明末清初由金尼閣完成的七千部書籍入華之重大事件是西學文獻傳入中國的第一次高潮，那麼在此之前於澳門完成的西方典籍的點滴



收藏則更顯得彌足珍貴，可以稱此階段為西書入華的前奏，是西書入華的準備階段。

實際上，1616年藏書目錄在西學東漸歷史上的重要地位源自於其被發現的場所——澳門，因而澳門在傳教歷史上地位的變遷也相應地牽引出對於此藏書目錄的不同反應。也可以這樣說，一紙尚未完整的藏書目錄，為我們展示出那個時期澳門聖保祿學院藏書的大體輪廓；記述了明末清初中日歐文化之間緣起、爭鬥、互補、融合的交流歷史；呈現出汲汲於傳教事務的歐洲耶穌會士們由幼稚走向成熟的傳教方略在印度、日本乃至中國澳門面臨的機遇和挑戰及其應對策略；最為重要的是，西方社會文化和自然科學的相關知識經由它們得以與東方有了更為深入的接觸，為歐洲人之後進行的漢語書寫提供了巨大的交流載體。通過對這些書籍中某些概念的不斷摸索，歐洲人才開始巧妙地通過適應主義政策調適中西文化交流過程中容易產生的衝突。

【註】

- (1) (3) 高瀨弘一郎編《イエズス會と日本》，高瀨弘一郎訳註，見《大航海時代叢書》第I期，東京：岩波書店，1988年，頁183；頁437-438。
- (2) (4) 高瀨弘一郎編《イエズス會と日本》，高瀨弘一郎訳註，見《大航海時代叢書》第II期，東京：岩波書店，1988年，頁218-219；頁6。
- (5) 高瀨弘一郎著《キリシタン時代の文化と諸相》，頁511。
- (6) J. M. Braga, “Os Tesouros do Colégio de São Paulo”, *Arquivos de Macau*, 2.ª Serie, vol.1, no. 6, 1941 ou 1942, Macau, p. 357.
- (7) 關於瓦倫特任主教一事，可參考戚印平著《遠東耶穌會史研究》之第十一章〈16至17世紀的遠東主教問題〉，中華書局，2007，頁535。
- (8) (10) Josef Franz Schütte, *Monumenta Historica Japoniae*, I, Romae, 1975, p. 1317; pp. 637, 782, 847, 1282.
- (9) (11) 高瀨弘一郎著《キリシタン時代の文化と諸相》，頁512-515；頁516。
- (12) [美國] 胡斯都·L·岡察雷斯著《基督教思想史》(第三卷)，陳澤民等譯，南京：鳳凰出版傳媒集團，2008，頁219-220。
- (13) 在前教區司教莫萊斯死亡後，於1598年2月3日成為日本司教。1598年8月5日與第三次巡視日本教區的范禮安一起抵達日本。直至1614年在長崎死亡，在位約十六

年。因為是教宗直接任命的日本司教，在名義上擁有管轄所有在日本的修會的權力(耶穌會士和托鉢修會)，這在一定程度上干預妨礙了以往耶穌會在日本擁有的權力，從而招致耶穌會的反對。參見高瀨弘一郎譯註《イエズス會と日本》，I，岩波書店，363。

- (14) (15) 高瀨弘一郎編《イエズス會と日本》，II，頁133-134；頁175。
- (16) 岡本良知：〈媽港耶穌會藏書目錄〉，《歷史地理》，70，4，頁47-56。
- (17) 此論文為：Pierre Humbertelaude, “Investigações sobre um Catálogo de livros pertencentes à Procura do Japão em Macau, em 1616”, *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, anno1941, num. 449, Agosto de 1941, pp. 147-161. 參見高瀨弘一郎著《キリシタン時代の文化と諸相》，頁538。
- (18) 此書為：Pierre Humbertelaude, “Recherches sur deux Catalogues de Macao (1616&1632)”, *Biblioteca Niponica*, fasciculo terceiro, Toquio, 1942. 以下註腳略寫為：“Recherches”。參見《基督教時代的文化與諸相》，頁538。
- (19) 此論文為：Pierre Humbertelaude, “Supplements aux ‘Recherches sur deux Catalogues de Macao (1616 et 1632)’”, *Monumenta Nipponica*, vol. 4, no. 1/2, 1943. 以下註腳略寫為：“Supplements”。參見高瀨弘一郎著《キリシタン時代の文化と諸相》，頁539。
- (20) 若望·薩拉斯，1553年生於西班牙，1569年加入耶穌會。在塞哥維亞(Segovia)學習哲學，而後在薩拉曼卡大學教授神學。1612年死於薩拉曼卡。表格中以下關於作者的註釋均參考高瀨弘一郎著《キリシタン時代の文化と諸相》，頁519-537的內容，故以下不再贅註。
- (21) 安東尼奧·菲奧，1572年生於里斯本，1589年加入多明我會，1627年死於葡萄牙的巴塔里亞(Batalha)。
- (22) 若望·馬多納多，1534年生於西班牙，在薩拉曼卡教授希臘語、哲學、神學課程後，1562年進入羅馬的耶穌會修煉院，之後繼續教授哲學和神學，博取了不斐的聲名。1583年去世。他刊發過兩本書，其它多為手稿。他還參與修訂《博吉亞那學事章程》中有關神學的章節，最後以《神學教義章程》(Juan Maldonado's *De ratione theologice docendae*)的形式出版發行。Thomas M. McCoog, S.J., *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*. (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004), p. 614.
- (23) 若望·托雷斯，1547年生於西班牙。1562年加入耶穌會，既是文法教師，又從事司牧工作。1599年死亡。
- (24) 默里納，1535年生於西班牙，1553年進入耶穌會修煉院，之後在科英布拉大學和埃武拉大學教授哲學和神學。1600年死於馬德里。他總計有三卷著作(De justitia et jure, t. I. Conchae, 1593; t. II. Conchae, 1597;

- t. III. Conchae, 1600), 澳門聖保祿學院祇保存有其中一卷。
- (25) 1604-1608年間陸若漢 (João Rodriguez) 於長崎神學院中編纂而成。關於《日本大文典》的研究, 可參考土井忠生著《吉利支丹語言學研究》, 三省堂, 1971。
- (26) 塞拉利烏斯1555年生於法國, 1573年進入耶穌會修煉院, 專心學習語言。在維爾茨伯格和美因茨教授聖經解釋學。1609年死亡。他著作等身, 多達四十三部, 大部分是反對新教的論辯文章以及有關聖經解釋學的著作。
- (27) 需提請注意的是, 目錄標記的標題明顯是一種錯誤的簡略書寫, 應簡寫為“Comento sobre Aristoteles do Pe. Fonseca”(《馮塞卡神父的亞里斯多德註解》)。
- (28) 佩德羅·馮塞卡, 1528年生於葡萄牙, 1548年加入耶穌會。在科英布拉大學教授哲學。1572年作為管區代表被派遣參加總會議。曾經擔任過耶穌會總會長助理、管區巡察師、里斯本修院院長等職務。1599年逝世。
- (29) 阿茨皮爾庫艾塔, 1491年出生於西班牙那巴拉(Navarra)王國, 常被人稱為那巴拉博士。與沙勿略有血親關係。先是在阿爾卡拉大學修習哲學, 而後又去圖盧茲大學研習法律。完成學業後, 開始在圖盧茲大學和卡奧爾大學擔當法律學的教授工作, 1524年前往薩拉曼卡大學, 並於1537年成為這所大學第一教會法講座的主教授。1538年應神聖羅馬帝國皇帝查理五世的邀請來到科英布拉大學, 在那裡待到1555年。1555-1567年間任菲力浦二世王室宮廷的法律顧問, 同時兼任羅馬聖廳內赦院(Sagrada Penitenciaria)的顧問。1586年死於羅馬。他一生留給後人許多部著作, 第(30)號書目還將看到他的作品。
- (30) 洛倫索·鳩什提尼阿尼, 1381年生於威尼斯, 1451年任威尼斯首任大主教, 1456年去世, 1690年封聖。
- (31) 此書是提供給孩童使用的初級讀本, 其中大多涉及宗教內容, 可以說是初級的天主教要理書。葡萄牙最初的初級教科書由歷史家若望·巴羅斯 (João de Barros) 編纂而成。傳教東方的沙勿略神父到達印度後, 對巴羅斯的這些小冊子進行修改編寫而成《小公教要理書》(Catechismus Brevia)。1542年, 此書在漁夫海岸被翻譯成泰米爾語, 1545年又被帶到果阿, 在那裡被翻譯成馬來語。1556年葡萄牙印刷技師若阿·古斯塔特抵達印度。同年, 印刷機被運到果阿的聖信學院。1557年在果阿正式印刷《小公教要理書》。因而, 可知曾經保存在澳門聖保祿學院中的初級教科書便是經沙勿略修改過的巴羅斯的《葡萄牙語文法及神聖的、如同母親的教會的教義》一書。河野純德譯:《聖フランシスコザビエル書簡》, 平凡社, 1985, 頁71-79。
- (32) 里巴德奈拉1526年生於西班牙托萊多, 1540年加入耶穌會, 1611年死於馬德里, 是耶穌會創始人依納爵最早的傳記作者。
- (33) 此書是一部關於傳教東非, 並於今辛巴威地區殉教的葡萄牙人耶穌會士貢薩羅·席爾瓦 (Gonçalo da Silveira, 1521?-1561) 的傳記。
- (34) 湯瑪斯·拉卡斯汀, 1570年生於西班牙, 1590年加入耶穌會。教授文法從事聖務, 1649年死亡。
- (35) 洛玻·亞布琉神父 (Lopo de Abreu) 生於葡萄牙, 1563年加入耶穌會, 1578年乘船前往印度, 1606年死於果阿, 遺留下了名為“Suma de Moral (倫理神學大全)”的未刊書稿, 此書是為了應對傳教活動的現實處境而編纂完成的。
- (36) 《佩德羅·戈麥斯神父之綱要》由西班牙的耶穌會士戈麥斯神父 (1533-1600) 於1593-1594年間編寫而成, 並於1595年由另一位西班牙人耶穌會士佩德羅·拉蒙 (1550-1611) 在日本人的協助下譯成日文。拉丁語版《佩德羅·戈麥斯神父之綱要》現藏於羅馬梵蒂岡圖書館, 日文手稿則於1995年被發現藏於英國牛津大學莫德林學院 (Magdalene 學院) 圖書館。參考 Kirishitan Bunko Library of Sophia University, ed., *Compendium catholicae veritatis: Commentaries, Ozorasya* (大空社), 1997, p. 12. 尾原悟編著《耶穌會日本神學院講義要綱》, I, 基督教研究第34輯, 教文館, 1997; 尾原悟編著《耶穌會日本神學院講義要綱》, II, 基督教研究第35輯, 教文館, 1998; 尾原悟編著《耶穌會日本神學院講義要綱》, III, 基督教研究第36輯, 教文館, 1999。
- (37) 范禮安編撰的《日本的教理問答》是一部入門公教要理書, 分為上、下二卷, 上卷八講, 下講四講, 上卷是重點。根據耶穌會蓋伊 (J. Lopez Gay) 神父的解釋, 此書的大部分用於批駁日本宗教的解說。范禮安貫穿全書的方法論三原則是: 1、日本諸宗派教義的謬誤; 2、這些謬誤產生原因的究明; 3、我們的任務在於為趨向真理, 完成導致他們欠缺的東西。參考井手勝美著《キリシタン思想史研究序說》, ベリカン社, 1995, 頁182。
- (38) 范禮安為了更夠提高日本神學校學生的德操和拉丁語水準, 使用從歐洲帶來的印刷機刊印了意大利耶穌會士卜尼法斯的教育書籍。此書最早在1575年出版於薩拉曼卡, 但是范禮安在澳門印刷的卻並非初版, 而是1588年版。
- (39) 五野井隆史:《德川初期キリシタン史研究》, 東京: 吉川弘文館, 1983年, 頁308。
- (40) [法] 惠澤林 (Hubert Verhaeren) 著《北堂圖書館的歷史變遷》, 選自謝和耐、戴密微等著《明清間耶穌會士入華與中西匯通》, 耿昇譯, 北京: 東方出版社, 2011, 頁151與153。
- (41) 參見北京遣使會編《北堂圖書館西文善本目錄》(全二冊), 北京: 國家圖書館出版社, 2009年。
- (42) 惠澤霖著《北堂圖書館史略》, 選自北京遣使會編:《北堂圖書館西文善本目錄》(全二冊), 北京: 國家圖書館出版社, 2009年, 頁26。
- (43) 五野井隆史:《キリシタンの文化》, 東京: 吉川弘文館, 2012年, 頁184-185。

17世紀澳門西方傳教士 漢學素養之考述

基於葡萄牙傳教士陸若漢三份漢文書劄奏章的發現

陳曦子*

隨着漢學逐漸成為一門顯學，傳教士也成為了東西方學術界研究的重點。耶穌會1582年入華後，開啟了傳教士漢學時期。從外在形態上說，此時西方對中國的研究主要局限於傳教學的領域內，漢學家主要是入華傳教士。從傳教士的研究方法和成就上來看，漢學素養已達到很高的水準。他們熟讀中國經書，熟練地用中文寫作，留下諸多中文著作。同時他們又以多種西方文字發表近百部關於研究中國的著作和近千封書信，直接影響了歐洲近代思想文化的變遷，形成中西方交流史上的“中學西傳”。應該說正是在這一時期奠基了歐洲漢學的基礎。日本的漢學研究在世界漢學領域取得領先地位，日本文化基盤中含有大量的漢文化要素。16-17世紀進入日本傳教的西方傳教士在學習語言的過程中，難免受漢文化和漢語言的影響。由從日本教區被驅逐至澳門的葡萄牙傳教士陸若漢留存的幾件漢文書劄奏章，可見當時葡萄牙傳教士的漢學修養的水準及漢學成就。

從明代到清前期，準確說是從明中期“地理大發現”到清代鴉片戰爭前這段時間，正是西歐列強崛起，向全世界擴張，從而引發世界傳統秩序格局大改變的時代。這是一個世界各地文明日益彼此交匯碰撞，從而促使原來因地理阻隔而總體上處於分散狀態的整個世界日益聯繫成一體的時代。15世紀初，一本講述中國和亞洲其他國家風土人情和奇聞逸事的書開始在西方世界流傳，這就是歷史上赫赫有名的《馬可·波羅遊記》（又名《東方見聞錄》）。書中記載的見聞向西方人詳細描述了東方的富

饒，無疑對那些嚮往財富的年輕一代充滿了誘惑力。葡萄牙、西班牙、荷蘭、英國等西方傳教士接踵來到中國、日本。他們對促進西方科學的傳播，乃至對西方思想的東漸起到了不可忽視的作用。據史料記載，以葡萄牙人為代表的西方人來到東方傳教、通商貿易的過程十分複雜而曲折。他們以“海上大發現活動”為始肇，幾經輾轉，數易其地，帶給亞洲各國陌生的基督教信仰和西方科學文化，繁榮了亞洲貿易。基督教傳教士、葡語翻譯、漢語翻譯等外交使者於其中起到了不可估量的作用。

* 陳曦子，日本同志社大學新聞學博士，現為暨南大學新聞與傳播學院博士後流動站研究員，研究方向：日本漢學研究、日本大眾文化研究、中日漫畫對比研究。

隨着西方傳教士利瑪竇、羅明堅等人陸續入華傳教，沙勿略、托雷斯和費爾南德斯等先後抵達日本傳教，西方的天主教思想、科學技術和南蠻文化源源不斷地被傳入中國和日本，以其不可抗拒的理性，公開地與中世紀以來的神學相對抗並且取得壓倒性的優勢。西學的實用性使得執行禁海和鎖國的中國明清政府和日本德川幕府不得不闢出專門的空間，以求得對它的瞭解、學習、研究、使用，並從中獲得利益。同時，西學所容載的西方知識、西方思想讓在國門封閉狀態下沉睡的中日國民逐漸覺醒，有識之士開始用一種新的眼光、新的思想來審視百年來鎖國的利弊，抨擊國門封閉所造成的落後與愚昧。當時很多耶穌會士，一邊致力於在遠東的中國和日本傳播西方科學和文化，同時也把東方哲學思想和學問回傳西方，甚至將文化的傳播深入到理學研究層面。

這一時期對於東西方關係的交流起着重要紐帶作用的當屬西方傳教士，如沙勿略、利瑪竇，以及身兼傳教士、南蠻通辭雙重身份的日本耶穌會陸若漢、弗洛伊斯等人，他們曾活躍於中國明清和日本江戶時期的歷史舞臺。有鑑於此，筆者欲通過對陸若漢這個當時頗具代表性、身兼數職的個體人物研究，以他留存的三份漢語文獻為基礎，以16、17世紀東西方之間的交流史實為主線，對漢學西傳的那段歷史作一宏觀的回顧和文獻的闡釋。

西方漢學的三个時期

與漢學逐漸成為一門顯學一樣，傳教士也成為了東西方學術界研究的重點；這一點顯然是由其角色的特殊性所決定的。西方對中國的認識經歷了一個漫長時期。北京外國語大學海外漢學研究中心主任張西平教授將西方漢學分為遊記漢學、傳教士漢學和專業漢學三個時期，其中，《馬可·波羅遊記》是西方“遊記漢學時期”的主要代表著作，著名傳教士利瑪竇的《中國割記》是“傳教士漢學時期”的主要代表，1814年

12月法國法蘭西學院始設漢學教授教席以及漢學家雷慕薩的《漢學啟蒙》，則成為“專業漢學時期”代表性事件和著作。

“遊記漢學”階段是西方漢學的萌芽期，這一時期一直持續到大航海以後西方人來到中國。乃至耶穌會1582年入華以後，才開始了“傳教士漢學時期”。從外在形態上看，此時西方對中國的研究仍主要局限在傳教學的領域內，漢學家主要是入華傳教士，但從他們研究的方法和成就上看，他們已達到了很高的水準。僅葬於中國大陸的傳教士就有幾百名。他們能熟讀中國經書，並熟練地用中文寫作，留下中文著作七百六十多部，如利瑪竇一生就有二十四部中文著作，收入《四庫全書》和《四庫全書存目》的就有十三部之多。

從明末清初開始到1800年，這些傳教士不僅在中國傳播西方文化，形成了中國近代史上的“西學東漸”，對明末清初的社會文化產生影響；同時他們又以多種西方文字發表近百部關於研究中國的著作和近千封書信，形成了歐洲歷史上第一次“中國熱”，直接影響了歐洲近代思想文化的變遷，這就是我們所說的“中學西傳”。應該說正是在這一時期奠基了歐洲漢學的基礎，以後的西方漢學家都把這一時期稱為“古漢學時期”，認為傳教士的許多漢學著作堪稱“千古不朽之作”。我們可把歐洲的“傳教士漢學時期”稱為歐洲漢學的奠基時期。

如果把西方漢學的演變歷程分為“遊記漢學”、“傳教士漢學”和“專業漢學”三個時期，那麼，傳教士漢學是其學術和思想發展道路上最重要的一個階段。它不僅與“遊記漢學”相承接，而且奠基了西方的專業漢學，為西方專業漢學準備了基本的材料和文獻，其研究的方法也直接影響了專業漢學，甚至在西方專業漢學發展的初期，它仍長期與專業漢學並存。

16世紀以前，西方人對中國的瞭解程度相當有限卻充滿好奇。他們知道東方有一大國，有一獨特的文明，有着繁榮的政治文化和經濟生活。但是，對這一文明的性質和內容的認知卻若明若

暗。中國對他們而言仍帶有某種神秘和傳奇的色彩。此前，西方人聽過馬可·波羅帶來的神奇消息，見過由中國製造的精美產品（常常是通過阿拉伯人的中介），但與中國人的接觸主要還祇是少數先驅者的事情。最早向西方傳播中國思想文化系統的當數利瑪竇。1582年，利瑪竇來到澳門，自此開始在華傳教的生涯。他努力尋找天主教與傳統儒學的結合點，《論語》和孔子大約就是從那時開始為世界所知。利瑪竇在譯介西方科技著作的同時，將《四書》翻譯成拉丁文，開創了將中國典籍介紹到西方的先河，推動了漢學的西傳。⁽¹⁾

以日本為主流的東亞漢學

時至今日，漢學已成為國際性的學問。在如火如荼的研究中，中國文化、中國學問以各種形式在世界各國受到世人的推崇，孔子學院遍佈全球。其中，以日本、韓國為主流的東亞漢學研究尤為值得關注。比較而言，美國的漢學研究歷史不超過一兩百年；歐洲的漢學研究歷史比美國要稍長些，然而歐洲開始真正理解中國思想和風土，大概是在明末基督教傳教士來中國之後。可以說，從那時起歐洲終於開始與中國對話了。日本和韓國的情況不同。如果我們從廣義上來給漢學下定義的話，日韓兩國的漢學原本就不是立足於中立立場上的客觀性研究。漢學成為了這兩個國家文化的重要核心部分，日本和韓國在宏觀的意義上來講屬於漢文化圈的成員，因此，兩國越是理解漢文化，則意味着越是瞭解他們自身。

中國學問在國外的傳播最早當屬日本。據《古事記》所記，應神天皇（西元5世紀前後）時代，《論語》和《千字文》經由百濟傳入日本，而日本《書紀》記載這最初的文化使者名為王仁，當時把帶着漢籍進入日本並對日本上層人士講解它們的外國人稱為“五經博士”。聖德太子則是五經博士最出色的學生，他將儒家典籍活用到他的政績中，他制定的《憲法十七條》就是依據《詩》、《書》、《論語》、《孟子》等儒學思想寫成的，

可算是日本漢學的原初形態。中國的典籍傳入日本後，經過飛鳥奈良時代、平安時代、五山時代、江戶時代，在德川幕府時期日本傳統漢學達到了頂峰，中國宋代的朱子哲學被尊為日本官方哲學。由此可見，在世界範圍內日本漢學歷史最為悠久。

日本人的漢學研究，很早就開始並得以深化，且在世界漢學領域取得了領先地位，日本人的文化基盤中亦含有大量的漢文化要素。毋庸置疑，16世紀進入日本傳教的西方傳教士在學習日文的同時，會耳濡目染地受到漢學素養的薰陶。這些傳教士究竟何時開始接觸漢文？有哪些代表性人物？他們是否留下漢文書墨？16-17世紀日本教區的西方傳教士（主要以葡萄牙、西班牙傳教士為主）的漢學素養及學習成果，一直以來被研究者們所忽視，這是一個值得關注的問題。筆者在檔案查找中偶爾發現葡萄牙傳教士陸若漢留存的幾件漢文書劄奏章，故擬從陸若漢的漢文書劄奏章入手，考察當時葡萄牙傳教士漢學修養的水準及漢學成就。

陸若漢的漢文書劄奏章

葡萄牙傳教士陸若漢是位與中日近世史上許多知名人物有過來往和交流的葡萄牙人。基於當時日本與西方之間外交斡旋的需要，他肩負耶穌會傳教士、南蠻通辭、通商代理人等多重身份，在日本受到豐臣秀吉、小西行長、德川家康、前田玄以、本多正信等許多位高權重的知遇，得到他們的信任和重用。在日本教區有着三十三年傳教、工作和生活經歷的陸若漢，“其諳練語言，在翻譯及編輯日本文法中，自堪首屈一指”⁽²⁾。後因受到妒忌和陷害，陸若漢被驅逐到澳門。之後的二十二年，陸若漢在中國澳門和內地相繼結識許多重要的官員（如徐光啟和李之藻等人），同他們有過極為深入的交往，被認為是“有才能、知遇了活躍於16世紀末17世紀初當時所有政治家”⁽³⁾的人。他在與中日中上流社會高層人物深入交往的過程中，積累了豐富的經驗知識和扎實的中日語言基礎。陸若漢多次赴廣州參加交易

會，進行貿易交涉，並獨自一人進入中國內地考察。這說明陸若漢在到達澳門之前，也就是在日本生活期間，不僅日語嫻熟，也掌握了一定程度的漢語，確實是一位語言天才。費賴之稱其“諳練中國語言”⁽⁴⁾，澳門委黎多(Procurador，理事官)甚至稱他“頗通漢法”⁽⁵⁾。之所以獲此評價，是因為明末來華的西洋傳教士雖有不少精通漢文者，但留下漢文書劄奏章者卻不多，而陸若漢卻給我們留存了四件漢文書劄奏章。以下呈現的陸若漢本人撰寫的三份漢語文獻即可證明他漢語水準之精湛。

一、西儒陸先生若漢來書

崇禎元年(1628)，明政府再次派官員到澳門購炮募兵，陸若漢被選入援明遠征隊。北上途中路經徐州時，囊中告急，徐州知州天主教徒韓雲提供“二百金”援助⁽⁶⁾，陸若漢留下漢文信表示感謝。其信云：

昨承隆貺，感謝無涯。因遠人在途日久，囊橐罄如。是以特泐孫先生(孫學詩)及西滿(瞿西滿)學生代控此情。蒙台翁二百慨允，仰見篤誠，真切之情，豈筆舌能謝，惟祈天主默有以報也。到京而徐先生(徐光啟)定支銷矣。頭目又蒙尊賜，託生致謝。謹具火繩銃一門，以將遠人芹曝之私。希叱存是望，年邁處寒，蒙惠佳絨、佩服，念愛之情，永矢勿萱耳。⁽⁷⁾

二、貢銃効忠疏

崇禎元年，澳門議事會委黎多(Procurador，理事官)借崇禎元年給明朝皇帝進獻西銃西兵之機，呈上一封長達一千三百餘字的〈報効始末疏〉⁽⁸⁾，歷陳澳門葡人報効明朝的事蹟。該奏疏由澳門葡人公沙·的西勞統率葡人銃師進京時呈上，奏疏中言“謹令公沙·的西勞代控愚衷”。值得注意的是，委黎多同時上奏的另一份奏章，即曾擔任澳門耶穌會顧問，在崇禎元年貢銃隊伍中被稱為“西洋掌教”的陸若漢呈獻的〈貢銃効忠疏〉。此疏同〈報効始末疏〉上奏時間均在“崇禎三年正月十七日”。茲錄奏疏全文如下：

西洋住魯勸義報効耶穌會掌教臣陸若漢，全管約銃師統領臣公沙·的西勞等謹奏，為遵旨貢銃効忠，再陳戰守事宜，仰祈聖明採納事。竊臣等西鄙遠人，崇奉造成天地尊主陡斯規教，頗識造物根源，最重君親倫理。願凡該國商舶，遊歷所到之處，必先令一掌教巡迪，不許來商毫逾經行國法，以乖尊主陡斯規教。臣漢自本國與先臣利瑪竇前後航海至魯，已五十餘年。臣公沙自本國航海，偕妻孥住魯已二十餘載。臣等耳聞目擊，身親天朝恭養弘恩，其所以圖報皇上者，已非一日矣。況臣漢與先臣利瑪竇(Matteo Ricci)及今輩下臣龍華民(Nicolas Longobardi)、鄧玉函(Jean Terrenz)同教同會，先臣利瑪竇蒙皇祖神宗皇帝館穀，沒蒙皇祖神宗皇帝諭葬；臣龍華民、鄧玉函復蒙皇上採納廷議，欽命修曆。天朝信任寵賚臣等，何如深厚！臣自幼奉守尊主陡斯忠君孝親愛民之事，敢不轉相勉勵！

是以崇禎元年兩廣軍門李逢節、王尊德奉旨購募大銃，查照先年靖寇、援遼、輸餉、輸銃，悉皆臣漢微勞，遂坐名臣貢大銃，點放銃師前來。而臣公沙亦因受恩同教，不顧身命妻孥，歡喜報効，挺身首出。故該澳臣委黎多等付臣漢以巡迪統領、銃師諸人之任，責臣公沙以管約銃師匠役諸人之任也。臣等從崇禎元年九月上廣，承認獻銃修車，從崇禎二年二月廣省河下進發，一路勤勞，艱辛萬狀，不敢被陳。直至十月初二日，始至濟寧州，哄傳虜兵圍遵化，兵部勒合奉旨催躡，方得就陸，晝夜兼程，十一月二十三日至涿州。聞虜薄都城，暫留本州製藥鑄彈。二十六日，知州陸燧傳旨邸報：“奉聖旨西銃選發兵將護送前來，仍偵探的確，相度進止，你部萬分加慎，不得疎忽。欽此。”十二月初一日，眾至琉璃河，警報良鄉已破，退回涿州。回車急拽，輪輻損壞，大銃幾至不保。於時州城內外，士兵咸思竄逃南方。知州陸燧、舊輔馮銓

一力擔當，將大銃分佈城上。臣漢、臣公沙親率銃師伯多祿、金答等造藥鑄彈，修車城上，演放大銃。晝夜防禦，人心稍安。奴虜聞知，離涿二十里，不敢南下。咸稱大銃得力，臣等何敢居功。茲奉旨議留大銃四位保涿，速催大銃六位進保京城。

臣等荷蒙尊主陡斯、皇上恩庇，於今年正月初三日，同舊輔馮銓送到京。除臣等恭進該澳臣委黎多等歷陳報効始末一疏，並送部預先恭進大銃車架式樣二具呈覽外，臣等思惟皇上深知大銃有用，賜號“神威”。臣等不直陳大銃戰守事宜，有負皇上九重鑒知，有虛臣等遠來報効。臣念本舉貢獻大銃，原來車架止堪城守，不堪行陣。如持此大銃保守都城，則今來大銃六位，並前禮部左侍徐光啟取到留保京都大銃五位，聽臣等相驗城臺對照處，措置大銃得宜，仍傳授點放諸法，可保無虞。如欲進剿奴巢，則當聽臣等另置用中等神威銃及車架，選練大小鳥銃手數千人，必須人人皆能彈雀中的。仍請統以深知火器大臣一員、總帥一員，臣等願為先去，仰仗天威，定能指日破虜，以完合舉委任報効至意。臣等啣感德澤，不覺言之及此，伏乞皇上俯察貢銃効用微忠，並悉大銃戰守事宜。敕下該部，立覆施行。別有貢獻方物，因聞陸地亟行，尚留濟寧地方，容到日另疏進呈。臣等不勝惶悚待命之至。崇禎三年正月十七日奏聞，二十二日奉聖旨：舉夷遠來効用，具見忠順，措置城臺，教練銃手等項，及統領大臣，着即與覆，行該部知道。⁽⁹⁾

陸若漢所上〈貢銃効忠疏〉的立場完全代表了澳門耶穌會。1628年時，陸若漢已經六十七歲高齡，而當時耶穌會巡視員班安德仍同意陸若漢參加這次遠征，不外乎是希望通過極富外交經驗與才幹的陸若漢改善耶穌會同中國政府的關係⁽¹⁰⁾，亦想通過貢銃之舉代表耶穌會向中國皇帝表示効忠。陸若漢在奏疏中反覆強調耶穌會教士從利瑪竇起，“身親天朝養養弘恩，其所

以圖報皇上者，已非一日”，“天朝信任寵賚臣等，何如深厚”！“臣等啣感德澤，不覺言之及此，伏乞皇上俯察貢銃効用微忠”。其主要目的就是說服崇禎皇帝在中國內地開放自由傳教。

三、崇禎三年陸若漢奏疏

崇禎三年四月初七日，西洋勸善掌教陸若漢以及統領公沙·西勞等呈前事“為聞風憤激，直獻芻蕘，再圖報効事”。奏疏內容如下：

崇竊見東虜犯順一十三年，惡極貫盈，造物尊主降瘟疫荒旱，滅其父子，竟不知悔禍。漢等天末遠臣，不知中國武備。行至涿州，適逢猖獗，仰仗天威，儒涿保涿。頃入京城，叩蒙養，曾奏聞戰守事宜，奉旨留用，方圖報答。而近來邊鎮亦漸知西洋火器可用，各欲請器請人。但漢等止因貢獻而來，未擬殺賊，是以人器俱少，聚亦不多，分益無用，赴鎮恐決無裨益，留止亦茫無究竟。且為時愈久，又恐為虜所窺，竊用我法，不若盡漢等報効愚忠，作速圖之。何者？我之大銃利於城守，虜知之矣；我之中銃利於戰伐，虜未知也。我之中銃利於用正，或料之矣；我之護銃利於出奇，虜未知也。趁虜未知，我用進着，便屬先手。或從海道以搗其巢，或逼遵永以遏其鋒，無不可者。且近聞殘虜未退，生兵復至，將來兇計百出，何以待之？漢等居王土，食王穀，應憂皇上之憂，敢請容漢等悉留統領以下人員，教演製造，保護神京。止令漢偕通官一員，僱伴二名，董以一二文臣，前往廣東濠鏡澳，遴選銃師藝士常與紅毛對敵者二百名，僱伴二百名，統以總管，分以隊伍，令彼自帶堪用護銃、盔甲、槍刀、牌盾、火槍、火標諸色器械，星夜前來。往返不過四閱月，可抵京都。緣澳中火器日與紅毛火器相鬥，是以講究愈精，人器俱習，不須製造器械及教演進止之煩。且聞廣東王軍門借用澳中大小銃二十門，照樣鑄造大鐵銃五十門，斑鳩銃三百門，前來攻敵。漢等再取前項將卒器具，願為先驅，不過數月，可以

廓清畿甸；不過二年，可以恢復全遼。即歲費四五萬金，較之十三年來萬萬之費，多寡星懸，諒皇上所不靳也。計漢等上年十二月守涿州時，士民惶懼，參將先逃。漢等西洋大統適與之遇，登城巡守十五晝夜，奴聞之，遂棄良鄉而走遵化。當此之際，有善用火器者尾隨其後，奴必不敢攻永平，而無奈備之未豫也。今幸中外軍士知西洋火器之精，漸肯依傍立腳。倘用漢等所致三百人前進，便可相籍成功。為之此其時矣。⁽¹¹⁾

從以上揭示的陸若漢三份書信和奏疏來看，無論是行文格式、用詞選擇、語言表述均可體現當時陸若漢的漢語水準已非一般，其行文格式規範、用詞考究優美、語言表達流暢，與當時明末清初士大夫撰寫的文章已無異。

羅雅谷 (Jacobus Rho) 《聖記百言》之敘言稱：

公餘之暇，祝友茂善為泰西陸先生以《公沙効忠記》索敘於余。⁽¹²⁾

有人以為此陸先生為陸安德或陸希言⁽¹³⁾，錯也。其實此“泰西陸先生”即陸若漢。陸若漢親眼目睹公沙來華演炮練兵、最後効死沙場，故作文以記之。費賴之也認為此書是為陸若漢而作，祇可惜今天已見不到此書了。

結語

16、17世紀正值中國的明末清初、日本的近世時代。對世界各國而言，這是一個戰火紛飛、充滿冒險、充滿夢幻的時代。隨着葡萄牙、西班牙航海家的東進，在東亞毫無例外地產生了東西方文化的交流和碰撞。東西方文化的交流是多種多樣的，涉及社會思想、宗教信仰、文化教育、文學藝術、科學技術、風俗習慣等各方面。文化是一種歷史現象，每個社會、每個民族都有與之相適應的文化，並隨着社會物質生產的發展而發

展，使其持久地保持民族的和歷史的傳統。作為東方文明體系的中堅代表，中國古代文明和文化處於世界領先位置，曾強有力地影響過周邊國家——朝鮮、日本、琉球、越南等國家，以至形成了古代漢字文化圈。世界上各個民族社會不是彼此孤立存在的，而是相互聯繫、相互影響的。在文化上也是如此，每個民族社會的文化都有互相交匯融合的現象，並且隨着歷史的演進，交往越來越多、影響越來越大。

西方傳教士是明末清初東西文化交流的橋樑，正像古代的僧人被譽為中國和印度之間文化交流的橋樑一樣。西方傳教士意識到天主教與儒家文化相比並無絕對優勢可言，要想在中國、日本傳播天主教教義就必須依賴高點文化元素。他們用“鐵炮”、西洋文物、西方先進的科學技術逐一敲開中國和日本的大門。此一時期“西學東漸”是一重要的交流內容。早期的東西方文化交流，主要是通過遠東國家開放的港口⁽¹⁴⁾，特別是外國人佔領的居留地或殖民地進行的。在這當中，中國澳門作為東西方文化交流的基地，起着不可忽視的作用。澳門不但是東西方貿易的中轉站，還是天主教重要的傳教基地。

“西學東漸”作為近代史研究的一個熱門話題，研究成果浩如煙海。史學界關於“漢學”的影響、西傳方面的研究也不甘示弱，時有成果產生。早在明末清初，即有中國學者提出“西學中源說”⁽¹⁵⁾，強調西學源於中國傳統，尤其是先秦諸子⁽¹⁶⁾。如徐光啟、方以智、李之藻等就認為中國傳統科技與西學之間存在相近之處，是受“一源輻射”影響，西學祇不過是“唐虞三代之缺典遺義”⁽¹⁷⁾，“皆謂聖人所已言”⁽¹⁸⁾，“與上古《素問》、《周髀》、《考工》、《漆園》諸編，默相堪印”⁽¹⁹⁾。黃宗羲講學時認為，西方的科學技術不過是拾中國聖人之餘緒：“勾股之術乃周公、商高之遺而後人失之，使西人得以竊其傳。”⁽²⁰⁾積極宣導西學的康熙帝同時也積極宣導“西學中源說”。⁽²¹⁾從有關西學東傳的研究以及陸若漢早期的論著中，我們也可以瞭解到這



位“通辭”傳教士在其中所作出的貢獻。縱觀西方傳教士陸若漢的複雜人生歷程，作為一名葡萄牙傳教士，他不僅在西方文化的傳播和東西方貿易交涉中發揮過重大的作用，對東方文化和語言方面的貢獻也尤為令人矚目。他撰有《日本大文典》、《日本小文典》和《日本教會史》，被稱為西方日本學第一人。然而，由陸若漢留存的漢文書信和奏疏亦可見他對漢語的理解和認識非常深刻，對中日文化認識之精深，當時的西方傳教士無人能出其右者。

中國近幾百年間曾經發生過兩次中西文化交流的高潮。第一次發生在16世紀末至18世紀中期，此高潮由葡萄牙等西方國家來華耶穌會士掀起，並起了主導作用。⁽²²⁾ 他們大量撰寫和翻譯著作，一方面將西方先進的科學技術、思想文化引進中國，直接推動了遠東現代的革命運動；另一方面向西方介紹中國的政治制度和儒家學說思想。這次文化交流在中西方都產生過巨大的影響。第二次發生在19世紀末至20世紀初，即從戊戌變法至“五四”運動時期。此次文化交流中起主要作用的乃是中國智識分子。他們大批出洋留學，自覺地學習西方文化，同時也大力向西方傳播中國文化。這兩次高潮，尤其是第一次高潮，是由葡人的“東侵”開始並以澳門為中心開展交流的，因此關於早期中西文化如何發生接觸的問題，今天仍是一個頗具探索意義和認識價值的課題。

【註】

- (1) 斯塔夫里阿諾斯著，吳象嬰、梁赤民譯《全球通史：1500年以後的世界》，上海社會科學院出版社，1992年，頁232-233。
- (2) [法] 費賴之著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》中華書局，1995年，頁218。
- (3) [英] 邁克爾·庫帕著，松本玉譯《通辭羅德里格斯》原書房，1991年，頁346-347。
- (4) 費賴之神甫原文云：“一六三〇年滿洲據遼東之一部，漸迫京師，澳門公民公沙·的西勞率軍卒若干，攜炮十門，北上援助明帝。澳門參事會命陸若漢神甫為譯人。若漢隸日本教區，曾見日本之偶像教皆傳自中國，乃於一六一二年蒞華研究佛教秘說。”[法] 費賴之著《在華耶穌會士列傳及書目》，中華書局，1995年，頁218。

- (5) [明]《守圉全書》卷三之一〈西儒陸先生若漢來書〉，頁85。
- (6) [明]《守圉全書》卷三之一〈公沙·的西勞〉韓霖按語，頁95。
- (7) [明]《守圉全書》卷三之一〈西儒陸先生若漢來書〉，頁85。
- (8) [明]《守圉全書》卷三之一，委黎多：〈報効始末疏〉，頁86-91。
- (9) [明]《守圉全書》卷三之一，陸若漢：〈貢銃効忠疏〉頁90-94。
- (10) [英] 邁克爾·庫帕著，松本玉譯《通辭羅德里格斯》，第17章，頁324-325。
- (11) [明] 徐光啟撰，王重民輯《徐光啟集》上冊卷六〈守城製器疏稿〉，上海古籍出版社，1984年，頁298-300。
- (12) 徐宗澤著《明清耶穌會士譯著提要》卷八〈格言類〉，北京：中華書局，1989年，頁331。
- (13) [韓] 裴賢淑撰，楊雨蕾譯〈17、18世紀傳來的天主教書籍〉，載黃時鑾主編《東西交流論壇》第二集，上海：文藝出版社，2001年。
- (14) 在18世紀以前，遠東開放為貿易與文化交流的港口大體上有：巴達維亞、安汶、萬丹、望加錫、班達、亞齊、猶地亞、北大年、麻六甲、帝汶、馬尼拉、平戶、長崎、廣州、澳門等。
- (15) 甚至連《四庫全書總目》也持“西學中源說”：“西法出於《周髀》，此皆顯證，特後來測驗增修，愈推愈密爾。《明史·曆志》謂堯時宅西居昧穀，疇人子弟散入遐方。因而傳為西學者，固有緣由矣。”[清] 紀昀著《四庫全書總目》，卷一零六，子部，〈周髀算經〉條。
- (16) 實際上，西方的自然科學與中國漢學屬於完全不同體系。
- (17) 徐光啟著《徐光啟集》卷二〈刻幾何原本序〉，上海古籍出版社，1984年。
- (18) 方以智著〈天經或問序〉，載《浮山文集後編》卷二，《清史資料》第六輯，中華書局，1985年。
- (19) 李之藻著〈天主實義重刻序〉，載《明清間耶穌會士譯著提要》，北京：中華書局，1989年，頁147。
- (20) 全祖望著〈梨洲先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》卷十一，載《黃宗羲全集》，第十二冊，浙江古籍出版社，1985年。
- (21) 康熙斷言：“論者以古發今法之不同，深不知曆源出自中國，傳及於極西。西人受之不失，測量不已，歲歲增修，所以得差分之精密，非有他術也。”[清]《康熙政要》，卷一八〈御制文三集〉
- (22) 利瑪竇神父在明都北京落下腳，始創中國天主教會，同時把天文、曆法等西歐學問技開始使用在明皇室。四年後的1605年，耶穌會士高一志(Alphonso Vagnoni，後改名為王豐肅)定居南京，並主管南京天主教會，發表漢譯西學書共達十五種，其中有《西學治平》、《民治西學》、《修身西學》、《西學齊家》等書。《西學治平》共有十一章，為西洋政治學書，其續編為《民治西學》。《修身西學》由十一卷組成，為西洋倫理學書。此外，《西學齊家》亦屬西洋倫理學書。艾儒略(Julio Aleni)神父比高一志神父晚一些來華，1613年他作為傳教士來到中國，在整個中國大地上開展傳教活動，而且發表《職方外紀》等三十多種西學書，其中有1623年在杭州寫成的《西學凡》。該書介紹了西洋的大學教育及教育過程，是一部有關西洋教育及學術的概覽。他闡明當時西洋高等教育及學術生活畢竟是以天主教為中心的。



Under the copyright laws, this article may not be copied, in whole or in part, without the written consent of IC. 羅歷山畫像 (17世紀後期)

www.icm.gov.mo/rc



耶穌會士羅歷山 第一個在澳門的法國人

蘇一揚*

第一個來到澳門的法國人是著名的耶穌會士羅歷山 (Alexandre de Rhode, 1591/1593-1660, 又譯羅德)。他在澳門生活和工作了十二年, 特別以在17世紀安南的傳教工作和相關出版物而著稱於世。羅歷山於1591年或1593年⁽¹⁾ 出生於阿維農 (Avignon) 一個猶太血統家庭。1660年1月5日, 在其一個著名的宗教使命剛剛開始而尚未完成之時, 他在遠離家鄉的波斯伊斯法罕 (Isfahan) 去世。羅歷山甚至在其年輕時就於1612年4月14日開始了他的修士見習期, 當時他在羅馬跟隨著名的耶穌會數學家克拉維烏斯 (Christoph Clavius) 學習神學和科學。那時, 他決定將其一生獻給耶穌會的海外傳教事業, 並請求派往日本。後來在1618年, 他的上長同意派他去葡萄牙在東方的領地。於是, 這位耶穌會士於1618年10月初離開羅馬, 次年10月中抵達里斯本, 因為按照葡萄牙亞洲保教權的要求, 任何天主教傳教士必須從里斯本出發, 並明確宣誓效忠葡王。

1619年4月4日, 這位耶穌會士乘坐葡萄牙“印度航線”的年度航船離開葡萄牙首都, 於7月20日穿越好望角⁽²⁾, 經過了危險的航行之後於1619年10月9日安全到達果阿 (Goa) [頁19]。羅歷山在果阿和薩爾賽特 (Salcete) 生活了兩年半, 其間參與當地耶穌會士的傳教和學術活動。他決意要抵達日本。1622年4月12日, 羅歷山搭乘葡萄牙新任麻六甲要塞長官的船前往麻六甲。航經柯欽

(Cochin)、馬納爾 (Manar) 和尼格帕坦 (Negapatan) 後, 船隻於7月28日抵達麻六甲, 然而, 這位耶穌會士不得不在這個葡萄牙飛地滯留九個月[頁44]。最後, 經歷了一個月的受荷蘭船隻威脅的危險航行之後, 羅歷山於1623年5月29日抵達澳門。正如他在旅行回憶中所寫的, “離歐之後經歷了四年半的航行” [頁54]。

在澳門停留了一年之後, 這位耶穌會士的上長決定派他加入交趾支那傳教團。於是, 羅歷山於1624年12月啟程前往當時由阮氏 (the Nguyen Lords) 統治的南方王國, 經過九天的快速旅行後到達了耶穌會在順化 (Hue) 的傳教團, 它是由那不勒斯教士布佐米 (Francesco Buzomi) 和葡萄牙人卡瓦略 (Diogo Carvalho) 於1615年開創的。在這一時期 (以及最近的過去), 越南史學家所稱的“大越” (Dai-Viet) 的領土, 即占城以北、中國以南, 主要分為南北兩個王國, 即耶穌會文獻中的東京 (Tonkin)⁽³⁾ 和交趾支那 (Cochinchina)⁽⁴⁾。1625-1775年間, 兩個強有力的家族分割了這個國家: 在經歷了一場為麻六甲和澳門的葡萄牙商人帶來出售武器、技術和商品之機會的戰爭之後, 阮氏統治了南部, 鄭氏統治了北部。雖然鄭氏和阮氏統治者都維持了百餘年的相對和平, 但兩個王國內部在政治和軍事上的對抗卻時常發生, 包括幾次武裝人員的暴動。所以, 通過澳門在這些地區組織的傳教區是不穩定的和充滿危險的, 在對天主教傳播

* 蘇一揚 (Ivo Carneiro de Sousa), 歷史學博士, 澳門城市大學教授, 中西交流高級研究所 (EWIAS) 副主任。本文為澳門特別行政區政府文化局學術研究獎勵課題的研究成果。

的短暫容忍之後，傳教士們常常遭到驅逐。

定居交趾支那伊始，羅歷山就決定每日跟隨當地的通事和葡萄牙耶穌會士皮納（Francisco de Pina）⁽⁶⁾ 學習越南語。“他是越南語的專家（這種語言與漢語完全不同），服務於東京、占卑（Camban）和交趾支那諸王國” [頁87]。事實上，皮納是當時能夠在越南開展傳教的惟一的耶穌會士，而由羅歷山加入其中的另外兩個，即前文提到的布佐米和葡萄牙人費爾南德斯（Manuel Fernandes）則要借助於通事進行傳教 [頁87-88]。1625年年底，交趾支那的耶穌會傳教團聚集了十名傳教士，分佈在海豐（Hai Fo / Hoai Pho，葡萄牙貿易的主要港口）⁽⁶⁾、Dinh Ciam 和 Nuocman 三個住院；而1626年後，隨着澳門貿易在該王國的增長，在巴爾迪諾提神父（Father Giuliano Baldinotti）⁽⁷⁾ 的努力下，另一個傳教團也在東京王國的河內（Kecio/Hanoi）發展起來。

巴爾迪諾提神父由於不能講也聽不懂越南語，便邀請羅歷山協助他在河內這個新教團的工作。1626年7月，羅歷山返回澳門，1627年3月又從澳門前往東京，到達高平（Cura Bang）的港口，去創建他的更大的、持續了兩年多的越南傳教區。正像在交趾支那那樣，這位耶穌會士向該國國王贈送了幾件禮物，其中包括一本“燙金的中文數學書，這使我有理由談論星星和天空，並由此向他引介天主（Lord of Heaven）” [頁111]⁽⁸⁾。以這些順利的開端為基礎，東京的經驗被做了過份樂觀的講述。羅歷山強調指出：他可以使六千人（這個大約數是真實的品質而非數量）和幾個和尚皈依天主教。在這種情況下，充滿威脅的成功令鄭氏統治者 Trinh Tráng 深感憂慮，他擔心天主教的信條會摧毀以儒家為基礎的主權和官僚的權力⁽⁹⁾。被逐出越南之後，羅歷山定居澳門十年，在1635年啟四願，研習日語和漢語，履行了作為基督徒之父（Pai dos Cristãos）的職責：照顧新皈依者並在耶穌會士的聖保祿學院（St. Paul's College）教授神學。

1640年2月，羅歷山帶着贏取國王的精神和恢復耶穌王國的信念返回了越南 [頁145]，還帶來了

幾件在澳門搜集的銀質禮品。1641年年初，經過一年的傳教活動之後，這位耶穌會士轉入 Cham/Ciam 省，定居於海豐（Hoai Phoi），“葡萄牙人、中國人和日本人的貿易主要在這裡進行” [頁156-157]。六個月的宗教勞作之後，羅歷山再次遭到驅逐，1641年7月2日，羅歷山乘一艘西班牙船前往馬尼拉。五個星期的航行之後，這位耶穌會士到達了澳門，但在四個月後又搭乘一艘澳門貿易船返回 Ciam，僅有一位年輕的越南傳道師陪伴。不久，羅歷山拜見了在海豐（Hoai Pho）的 Ciam 總督（此人對傳教士非常敵視），送給他幾件珍貴禮物，然後與一組澳門商人一同進入了在順化的王廷，向國王敬獻了“幾件刻着中國字的新鐘錶” [頁185]。在此後的兩年間，羅歷山走遍了交趾支那的大部分地方，但由於澳門商人擔心傳教士富有挑戰性的傳教活動會給他們的貿易帶來損失，迫使羅歷山在1643年年底由一艘傳教士自己的商船運送返回澳門。事實上，這一時期，在利潤豐厚的日本白銀貿易在1639年喪失和荷蘭人於1641年佔領麻六甲之後，澳門與交趾支那之間的貿易不斷增長，對南中國的這個葡萄牙飛地的經濟恢復具有特別重要的意義。澳門商船運去茶葉、瓷器以及其他中國貨物，回程則主要有蔗糖（既在中國銷售，也運往印度）、eaglewood 和生絲（賣給巴達維亞的荷蘭人）⁽¹⁰⁾。

1644年1月的最後幾天，這位耶穌會士進行了他對越南的第五次也是最後一次宗教旅程，然後，自7月起，就面對着一場巨大而嚴厲的迫害，幾位基督徒被監禁並殉教。羅歷山在幾個月內兩次被逮捕，最後被判死刑。判決後來獲減免，被代之以一項永久禁令（驅逐令）。1645年7月3日，這位耶穌會士乘坐一艘澳門商船永遠地離開了交趾支那，7月23日到達澳門，在此他被力勸返回歐洲。

同年12月20日，羅歷山跟隨一支由八艘船組成的葡萄牙船隊從澳門啟程，經過了最為奇異的航行之後，終於在1649年抵達羅馬。此次返歐之旅，帶了一位有意在歐洲接受教育的中國年輕人。當羅歷山到達麻六甲時，當地已處於荷蘭



人的控制之下，他便決定利用更快的荷蘭東印度航線回歐洲，因為葡萄牙船隊必須在果阿停留數月。在麻六甲滯留了四十五天之後仍然找不到一艘回荷蘭的船，羅歷山又決定到巴達維亞尋找航行機會。這是一個不幸的決定：羅歷山後來在此滯留了八個月，其中三個月呆在監獄中 [頁373]。獲釋後，羅歷山到了萬丹 (Banten)，換乘一艘澳門商船前往望加錫 (Makassar)，但是，五個月之後卻乘一艘英國船返回了這個西瓜哇的港口。另一艘英國船從這裡將這位耶穌會士運送到了蘇拉特 (Surat)。在這裡停留了四個月之後，又一艘英國船載他前往波斯的科摩蘭港口 (Comoran / Khorramshahr) [頁403]。之後，這位耶穌會士選擇由陸路返回歐洲。他很快到達了設拉子 (Shiraz)，三十天後抵達伊斯法罕 [頁406]。四個月後等了一艘美國商船，送他前往“位於傳說中大洪水之後諾亞方舟 (Noah arch) 停歇過的那座大山附近的” [頁417] 埃里溫港 (Yerevan)。在埃里溫待了三個月後，羅歷山前往埃爾祖魯姆 (Erzurum / Karin)，後又到了安那托利亞 (Anatolia) 的托卡特 (Tokat)，小心翼翼地穿過了奧斯曼帝國的土耳其領土 [頁428]。“1648年3月18日我進入波斯”，最後，“經過一年的陸路旅行，於1649年3月17日愉快地抵達了士麥那 (Smyrna)” [頁432]。在愛琴海 (the Aegean) 的士麥那港口，這位耶穌會士登上了一艘熱那亞商船，“穿越了整個地中海，在我看來，與我所經歷的大海航行相比，這算是一次小型的旅行” [頁433]。到達熱那亞後，羅歷山於1649年6月28日 [頁434]，即在他離開三十餘年後回到了羅馬。

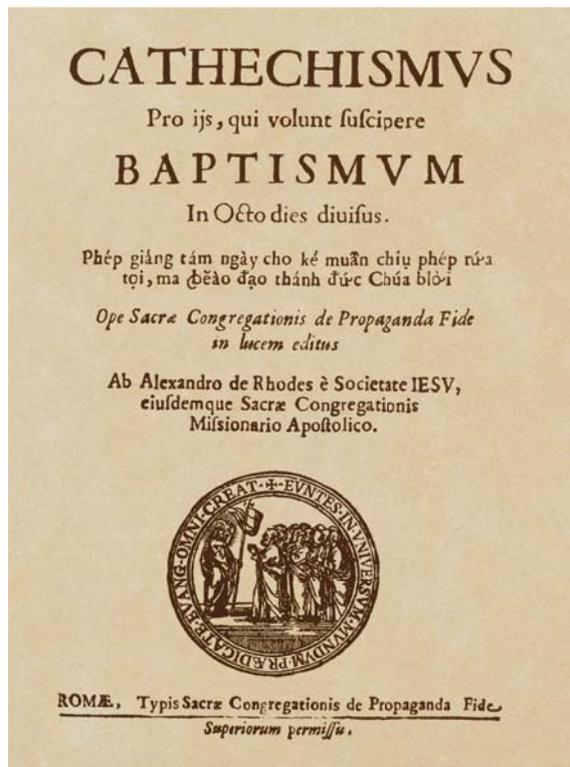
在羅馬，這位耶穌會士懇求教皇的支持，以便為其所設想的在越南旨在擺脫葡萄牙保教權和政治控制的新傳教規劃提供人力和財力支持。羅歷山在建議書中論證了葡萄牙的“衰落”，詳述了1646年年初返回麻六甲的細節，提出了一個由傳信部 (Propaganda Fide) 領導、旨在培養越南本土教士的新傳教計劃。這個建議書很快遭到了葡萄牙的反對和梵蒂岡官僚集團的冷遇。因此，

這位耶穌會士於1653年返回法國，試圖獲得法國教士、貴族和富商們的政治和財力支持，分發他的關於越南的出版物，宣傳該國香料、絲綢和金礦之豐富。⁽¹¹⁾ 作為這些接觸活動的成果，1650年建立了一個協會，進而由帕盧 (François Pallu) 和莫特 (Pierre Lambert de la Motte) 成立了巴黎外方傳教會 (Paris Foreign Missions)；他們是被作為宗座代牧 (Apostolic vicar) 而派往印度支那的首批世俗志願者，儘管他們遲至1664年才抵達暹羅。葡萄牙的東方保教權遭到了公然反抗，持久的傳教衝突作為歐洲殖民國家日益增長的競爭的一部分開始滋長。不幸的是，羅歷山找不到任何運輸工具返回越南，去實現他的宗教計劃。1656年，他被梵蒂岡派往波斯負責一個傳教區，1660年在那裡去世。

羅歷山的出版物：遊記的成功出版

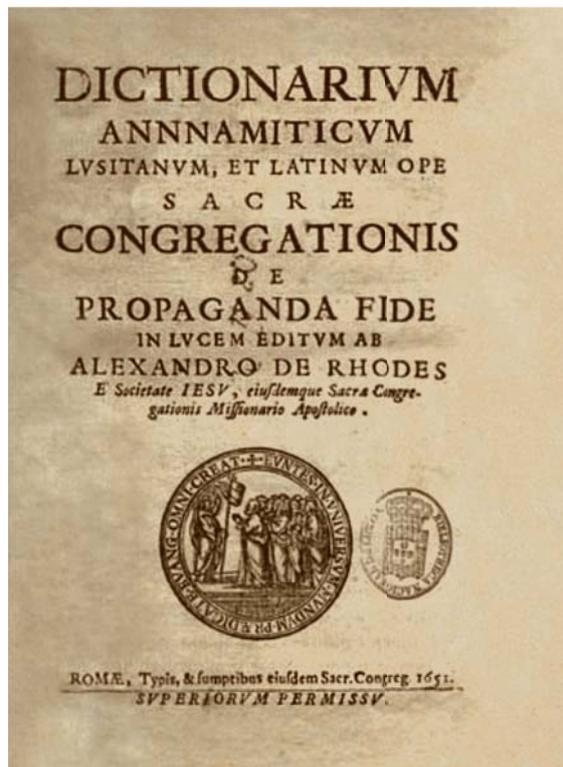
在其生命的最後十年，羅歷山主要致力於出版他的作品。返回羅馬後不久，這位耶穌會士於1650年在教皇城出版了他在東京的回憶錄，其意大利文標題為“Relazione de' felici successi della santa fede predicate da' padri della Compagnia di Gesù del Regno di Turchino”。該書被譯為拉丁文，並於1652年在里昂 (Lyon) 出版，其標題為“Tunchinensis historiae libri II, quorum altero status temporalis hujus regni, altero mirabiles evangelicae praedicationis progressus referuntur, caeptae per patres Societatis Jesu ab anno 1627 ad annum 1646”。同年，一個法文版在巴黎出版，其標題則為“Relations des progrès de la foi au royaume de la Cochinchine vers les derniers quartiers du Levant, envoyées au R. P. général de la Compagnie de Jésus, par le P. Alexandre de Rhodes, employé aux missions de ce pays”。

1651年，在傳信部的贊助下，羅歷山又在羅馬出版了拉越雙語的教理書，題目是“Catechismus pro ijs qui volunt suscipere Baptismum, in octo dies divisus. Phép. giàng tâm



羅歷山《拉丁文-越南文教理問答》封面

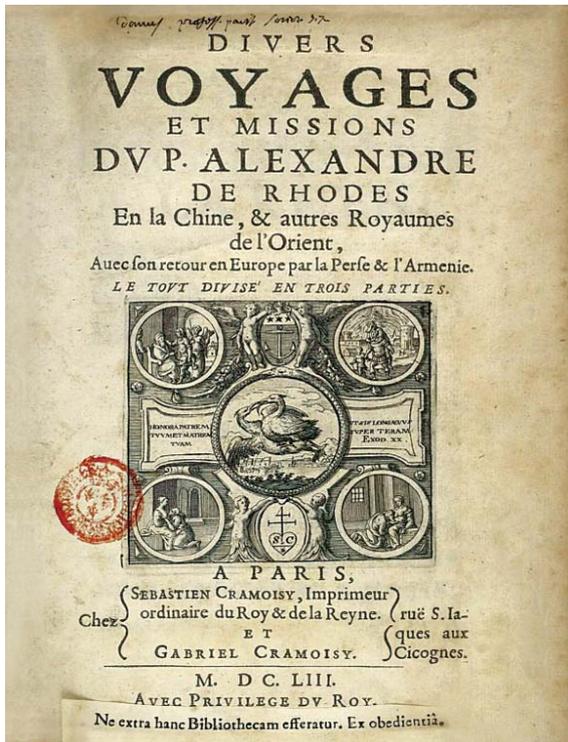
ngày cho ké muôn chiu rica toi, ma Aeào dao thanh dwe chũa blài”。第二年（1652），傳信部印刷所出版了羅歷山關於幾位在日本的耶穌會士殉教者的聖徒傳記：Breve relatione dellia gloriosa morte, che il P. Antonio Rubino della Comp. di Giesu, Visitatore della provincia del Giappone, e Cina, sofferse nella Gittà di Nangasacchi dello stesso Regno del Giappone, con quatro altri Padri dellia medesima Compagnia, Cioè. Il P. Antonio Pacece, il P. Alberto Micischi, il P. Diego Morales, et il P. Francesco Marquez. Con tre Secolari。關於這個主題，羅歷山在1655年將奇塔代拉神父（Father Balthazar Citadelli）記述日本殉教者的著作 Relation de ce qui s'est passé en l'année 1649, dans les royaumes où les Pères de la Compagnie de Jésus de la province du Japon publient le saint Évangile 譯為法文，並在巴黎出版。屬於這個聖徒傳記的還有，羅歷山稍早於1653年透過巴黎的一家印刷



羅歷山《越葡拉三語字典》封面（羅馬，1651）

公司出版了法文版的 La glorieuse mort d'André, catéchiste de la Cochinchine, qui a Le premier versé son sang pour la chorale de Jésus-Christ en cette nouvelle église. Par le P. A. de Rhodes, qui a toujours été présent à cette histoire。⁽¹²⁾

雖然這些著作都有重要的歷史意義，但最具參考價值的著作是羅歷山於1651年在羅馬出版的越-葡-拉三語字典 Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum。它包括了近八千個越南語單字，從早期在越南活動的葡萄牙耶穌會士的手稿著作中獲益良多。事實上，這部字典包含一個對 'Linguae annamiticae seu Tunchinensi brevis declaration' 高度評價的引言，回憶了皮納（Francisco de Pina）在1625年前編撰的 Manuductio ad linguam tunchinensem。⁽¹³⁾ 這個序言還提到了這一事實：兩位葡萄牙耶穌會士譚瑪爾（Gaspar do Amaral, 1594-1646）⁽¹⁴⁾ 和巴波沙（António Barbosa, 1594-1647）⁽¹⁵⁾ 曾留下一部在他們去世



羅歷山《羅歷山在中國及東方其他國家旅行及傳教記》封面
(巴黎，1653)

時尚未完成的越南語－葡語字典⁽¹⁶⁾。羅歷山在這些前人資料的基礎上完成了其著名的字典，然而他的出版物成為了學者、傳教士和後來的殖民地官員構建新的越南語書寫體系的主要參考書；這種以拉丁書寫體為基礎的書寫體系，在現今越南民族語言 the Quoc Ngu 中仍在使用。從這個角度來看，羅歷山的越葡拉字典構成了耶穌會語言學成就的重要組成部分；其他還有利瑪竇 (Matteo Ricci) 的漢字羅馬化和葡萄牙耶穌會士陸若漢 (João Rodriguez, 1561-1634) 的日語語法，但都未產生像在越南那樣深遠的社會和政治影響。⁽¹⁷⁾

然而，這部三語字典並非出版上的成功，而是一種非常珍稀的語言學參看文獻。羅歷山出版的著作發行量最大的是他以法語所寫的關於其旅行和在越南傳教使命的記述。其第一版於1653年在巴黎問世，標題是“羅歷山神父在中國及其他東方國家的旅行與傳教，包括經由波斯和亞美尼亞到歐洲的返程” (Divers voyages et missions

du P. Alexandre de Rhodes en la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie)。該書在法國宗教界、貴族階層和商業精英中廣泛傳播，曾於1656、1666、1681、1682、1688和1703年多次再版。1854年，一位重要的傳記作家兼歷史學家、耶穌會士奧古斯特·卡拉永 (August Carayon, 1813-1874) 在巴黎出版了一個評註版，勘較並糾正了所有關於17世紀的問題。四年以後，這個版本被譯為德文，於1858年在弗萊貝格 (Freiburg) 出版。⁽¹⁸⁾ 最後，耶穌會士亨利·古爾丹 (Henri Gourdin) 於1884年重版了卡拉永的評註本，並增補了一幅描繪羅歷山歷次旅行的珍貴海圖 (chart)。⁽¹⁹⁾

本文通過卡拉永的評註本研究羅歷山的《旅行記》(Voyages)，主要目的在於瞭解其作為一個法國人首次對澳門的自發性記述。有關內容在該書的第十五章“我在由葡人所據的中國城市澳門一年的停居” (Mon séjour d'un an dans Macao, ville de la Chine, tenue par Les Portugais) 中。然而，為了充分研究這份原始文本，有必要概述一下這位耶穌會士的旅行過程及其對中國的一般陳述。

17世紀天主教教士在東方與歐洲之間的旅行：順利抵達與艱難返回

羅歷山的《旅行記》設立了三個主題：“從羅馬到中國的旅行” (共15章)、“東京和交趾支那的傳教活動” (共51章) 和“從中國返回羅馬” (共19章)，它是一個文本的集合體，參考了不同的文學體裁。文本融合了帶有聖徒生平記述的宗教編年史，而持久性的虔誠功課滲入了一部縱令無所不在、但也並非虛構的旅行記錄。現在，遊記在歐洲讀者中間日益呈現劃時代性傳播，但是這位耶穌會士卻力避與這種體裁風格的聯繫。他在其書的引言中做了這樣的解釋：

我讚賞眾多人物的精神，他們在遊歷了世界各地之後，寫出了精彩的見聞錄，講述他們

所觀察到的一切事情，帶着那些無力也無意走出家門的人漂洋過海，輕鬆而又愉快，有如身臨其境地遊覽各國美麗的都城。[頁2]

這位耶穌會士的《旅行記》的確也是一種遊記，牢固地定格於這種文學體裁的矯揉造作，但在給讀者的評論性前言中卻強調了虔誠的修辭，透過此我們看到，旅行成為了對天主教信仰的挑戰，因為來自異國的和惡魔空間的威脅祇有通過虔誠的精神修煉和奇跡才能戰勝。這是耶穌會正在世界範圍內傳播的“Christus miles”全球性宗教戰鬥性的真實宣言。所以，他在前言中充滿自信地作出結論：

對我而言，我坦承，我沒有那種氣魄，我從未有過要使這些評論成為漂亮文字的意圖，也無意通過這些評論而致富；我從事旅行的全部訴求就是基督的榮耀和心靈的收穫。我從未有為了致富、出名和自娛而旅行。[頁3]

羅歷山的《旅行記》系統地將旅行轉變成了一種朝聖，一場維護天主教信條及其全球性擴展的持久性戰鬥；這一佈道策略讀者可以從遊記的開頭獲得。所以，在他於1618年離開羅馬之前，這位耶穌會士參觀了羅萊托的聖母教堂（church of Our Lady of Loreto），希望自己的使命得到聖母（the Virgin）的保護。接着，他決定在米蘭停留幾天，參加紀念聖查理·波羅米歐（St. Charles Borromeo, 1538-1584）的宗教節日（1602年行宣福禮，1610年追認為聖徒）。受這位對耶穌會士具有廣泛影響力的天主教反改革（the Catholic Counter-Reformation）關鍵人物的激發，羅歷山將其後來成功翻越冰雪覆蓋的阿爾卑斯山歸功於這位新的意大利聖徒[頁8]。然後，他前往阿維農。在這裡，羅歷山拜見了他的雙親，並向他們辭別，由此拉開了自離開羅馬至抵達澳門期間四年多持續性危險挑戰和冒險的序幕。於是，羅歷山從里昂（Lyon）出發沿萊茵河（the Rhône）南下，開始面

對其漫長旅途中由信條和祈禱所引致的無盡威脅的頭一項：

我發現我已經陷入了完成旅行的危險之中。[……]一些加爾文教徒開始高聲朗讀他們的異教書，其中包含着大量對天主教聖餐禮的褻瀆[頁8]。

回想起前米蘭大主教巴羅梅烏（St. Charles Borromeo）強烈的反新教行動，羅歷山駁斥了那些異教徒，他們威脅要將他扔到水裡，在其他天主教乘客的熱心支持下，他躲過了災難。朝聖的足跡踏遍了整個西班牙：這位耶穌會士拜訪了曼雷薩（Manrèse）的羅耀拉修會小禮拜堂（the grotto of St. Ignatius of Loyola conversion）和巴塞羅納（Barcelona）的蒙特賽拉特聖母大聖壇（the great sanctuary of Our Lady of Montserrat）。鑒於當時西班牙—奧地利的哈布斯堡王朝（Spanish-Austrian House of Habsburg）反對法蘭西及新近建立的荷蘭聯合省（United Provinces of Holland）的三十年戰爭（Thirty Years War）仍在進行中，羅歷山避開了馬德里，前往位於埃斯特拉馬杜拉（Extremadura）的具有卡斯提爾中古風格的瓜德盧普聖母聖壇（shrine of Our Lady of Guadalupe），再次請求瑪麗亞保佑其完成自己的使命。這個話題在其《旅行記》中一再被描述。

抵達葡萄牙後，文本轉而按照遊記編寫的格式對里斯本進行了全景式描述：

里斯本是一座在整個歐洲都非常聞名的城市，因此，關於她的宏偉和美麗，我無須多言。其規模似乎比米蘭略小些，但我卻被告知，這裡有四十萬人口。港口十分美麗，祇是入口處不太方便。這裡總是帆檣雲集，碼頭頗為壯觀，對貿易和消遣都十分便利。我們在這座美麗的城市有四間房子，我們的神父們在這裡做了許多本會所獨有的益事。他們經常獻身於拯救靈魂的各種事情。我在此逗留了近兩個月，盡我所能地照料法國人。[頁12]

1619年4月，羅歷山乘坐利馬（Francisco de Lima）船長的船離開里斯本⁽²⁰⁾，開始夜以繼日地忙於佈道工作，吸引了四百名船員。羅歷山概述其宗教義務時揭示了他們常規的禮拜儀式：

如果沒有暴風雨的阻止，我們當中每天至少有一人說彌撒。晚餐之後，我們總是會朗讀一長段教理問答書，所有人都到場，甚至包括在葡萄牙頗有影響力的利馬船長。他總是第一個到場，並且投以極大的熱情，以至倘若不是忙於別的事，每個人都不會缺席。我們試圖贏得四百名船員的愛戴，每個人都友好相處。我們的船就像一個流動的修道院（floating monastery），上帝給了我們恩賜，讓一切都井然有序。我們沒有聽到任何詛咒、爭吵或放蕩的言語。許多人經常向上帝懺悔，在六個月的旅程中，我們在重要的宗教節日為所有同我們在一起的人組織了五次大規模的聖餐禮。[頁15]

然而，這種理想化的環境時常遭遇大西洋航行中各種巨大災害的挑戰。這些威脅性的挑戰總是被強烈的天主教信仰和對聖母、聖徒（the Virgin and the Saints）的忠誠所戰勝。下文所述船隻經由好望角時所遭遇的大風暴，就是其中的一段插曲：

我們的希望很快就變成了恐懼，幾乎對看到果阿不報任何希望了。因為在7月25日，一場風暴颳起，風力強大，而且持續時間長，以致於我們感覺簡直就是在天堂。海浪強力地拍擊着我們，我們幾乎就要葬身大海了。然而，我們並沒有喪失對上帝和聖母的忠誠，而是加倍地祈禱。上帝終於把仁慈回賜給了我們：十八天的風暴之後，在聖克拉勒日（the day of St. Clare）那天，儘管雲塊仍然很大，但早晨便消散了，天氣放晴，海面恢復了平靜。有利的風向讓我們全都重新意識到我們得救了。[頁17]

抵達果阿之後，文本遵循遊記文學的一般格式，描寫了新觀察到的城市，有助於讀者通過比較對幾個法國的歷史名城有更好的理解：

果阿是葡萄牙人在印度洋所擁有的一座非常美麗的城市，位於熱帶地區，距離赤道有十五度，但她仍不失為一個益於健康之地，具備歐洲城市以及本地其它城市的優點。果阿城一部分被海水包圍，一部分被一條河流包圍，形成一個周長三里格（leagues）的小島。她可與我們美麗的城市相媲美。她的規模與里昂（Lyon）和魯昂（Rouen）相當。她的城牆堅固，防禦設施齊全，城堡儲備充裕，建築物美觀，尤其是教堂，不僅規模宏大，而且裝飾精美。[頁20]

這個非常簡短的概述，祇是真誠記錄耶穌會東方教區創建者沙勿略神父（St. Francis Xavier, 1505-1552）的篇章的序幕。正像基督教敘述中經常見到的誇大描寫一樣，羅歷山也將果阿描寫為一個奇特的地方：

偉大的印度使徒沙勿略在這裡開始了她的精神征服，走遍了所有這些基督的王國和聖徒的天堂。據報告，她親手為至少三四十萬人施洗。在他的一封信中我們讀到：有一年他曾給一萬人洗禮。在十年間，他奔走於三百個王國，傳播基督教義。[頁21]

在果阿逗留了兩年半之後，羅歷山經由柯欽和錫蘭前往麻六甲，經歷了又一次海上危險，靠不斷的祈禱和一次驚人的奇跡戰勝了困難。穿越了由葡萄牙水手所標記的羅沙多角（Rachado）之後，船隻在一個河口沙洲擱淺，動彈不得：

我們已經沒有希望靠人力來擺脫困境了，領航員也絕望了。我給他和所有水手鼓氣，告訴他們上帝是會幫助我們的。我要求他們全都

去祈禱，他們都虔誠地照辦了。幸好我在我的聖物盒中存着一根聖母的頭髮，我凝視着它，用一根長繩捆住它，把它拋入大海。一個令人驚訝的奇跡出現了：我們剛說完“a Pater and Ave Maria”，長時間靜止不動的船，在完全沒有人力作用的情況下，迅速地離開了沙灘，駛入大海。每個人都又驚又喜地喊出了聲。我們互相親吻，為我們剛剛受到的恩寵而欣喜若狂。我們的祈禱變成了對我們尊敬的解救者海神（the great Queen of the Sea）熱誠微笑的感恩祈禱。[頁43-44]

船隻安全抵達了麻六甲。羅歷山在此逗留了九個月，簡要描述了這座城市，儘管在1653年《旅行記》首版時他已經知道，這個葡萄牙飛地自1641年起就已經處於荷蘭人的控制之下了：

麻六甲是座位於陸地上的城市，面對着蘇門答拉（island of Sumatra），擁有東印度最好的港口之一，終年都可以入泊。有些東西在果阿、蘇拉特、柯欽以及我所知道的東印度其它港口是找不到的。在那些港口，由於持續四個月的海風，自6月初至9月底之間無人可以進入那些港口，而且海浪帶着泥沙進入港口，將它門完全關閉，直到10月份風從反方向吹來，將泥沙沖進大海，港口再次開放。這些不便之處，在麻六甲港口是不存在的，因為它總是方便於商船的到來，貿易量非常之大。我們曾經把這個島稱為“黃金半島”（Aurea Chersonesus or ‘Golden Peninsula’）。這裡有中國的絲綢、製造品，各種食品雜貨以及東方的其它財富。百年前葡萄牙人征服了這個城市，多次戰勝亞齊王（king of the Achenese）的海路和陸路進攻，然後和平地擁有它，直到被荷蘭人淒慘地逐出。[頁45]

儘管法國與荷蘭在這個時期組成了反對西班牙國王（1640年前也是葡萄牙的統治者）的政治、軍事同盟，羅歷山並沒有掩飾其對荷蘭“異教徒”深深的敵視。當他在麻六甲接到荷蘭人

於1622年在澳門被擊敗的報告時，感到無比興奮：“這個好消息使整個印度興奮不已，我們堆起歡慶的篝火，舉行喪禮，對這件大好事表示感謝。”接下來，在荷蘭人的威脅下，羅歷山由麻六甲前往澳門，1623年因聖安東尼（St. Anthony）的解救而躲過了荷蘭船的威脅：

最後，在等待了九個月之後，卡爾丁神父（Father António Cardim）和我登上了一艘前往澳門的商船，踏上了前往中國的航程。旅行僅持續了一個月，其間我們躲過了被荷蘭人捕獲的巨大危險。我們在占卑（Ciampia）海岸碰上了強力追趕我們的四艘荷蘭船。我們已經無路可逃，但是夜幕幸運地降臨，給了我們時間得以後退，進到了我們剛走過的一個小島的港口。這次我們非常成功，因為荷蘭人斷定我們是要前往中國，就沿着那條航線追趕我們，但沒有找到我們。我們將這次成功歸因於帕多瓦（Padua）的聖安東尼的善意解救，他常常在我們處於危險之時使我們得以擺脫困境。[頁53-54]

1623年5月20日順利到達澳門，在華南地區和越南進行了二十多年的宗教使命後，文本以一系列鮮活的神奇故事記述了有利於天主教信仰的解救，與1645-1649年間返回羅馬的旅程中所經地區天主教遭受圍困、攻擊和忽視的經歷形成了鮮明對照。這個截然不同的歸程，見證了近代世界的政治和商業變革：荷蘭人在東南亞（以及數十年間在巴西）的勢力實現了強有力的擴張，而葡萄牙則日趨衰落；英國人在亞洲主要是印度的進攻性商業咄咄逼人，其東印度公司早在1615年就在那裡牢固地建立起來了；奧斯曼帝國（Ottoman Empire）相繼征服埃里溫（Yerevan, 1635）和巴格達（Baghdad, 1639），擴大了其在北非的影響力及其與威尼斯（Venice）的聯盟，增強了在東地中海（Eastern Mediterranean）、黑海（Black Sea）、紅海（Red Sea）和波斯灣（Persian Gulf）的貿易活動，成為一個強有力的國際貿易的競爭對手。與此同時，



羅歷山離開了幾乎完全被滿清統治的中華帝國和統一起來的日本。這些變化令葡萄牙的東方海上帝國無力應對，因而永遠地喪失了可以控制南中國、東南亞與印度洋貿易的最重要的據點。這位耶穌會士目睹了葡萄牙的衰落，——這是在他返程開始時幾個有關麻六甲戰略的學術爭論的話題之一：

經過二十五天的海上航行，我們於1646年1月14日安全抵達麻六甲。我必須承認，當我進入這座城市時，我流下了眼淚。這天正是荷蘭人為他們奪取這座城市而大肆進行週年慶賀的日子，時間僅僅過去了六年(實際祇有五年)。有人告訴我們，當荷蘭人前來攻城時，城內祇有二十五個葡萄牙人，他們進行了長期抵抗，但正像他們所看到的那樣，他們沒有得到任何來自果阿的援助，被迫將這座美麗的城市丟給了來攻者。入侵者猛烈攻擊，大肆屠殺，被殺者中就有許多優秀的天主教徒，他們為了保衛祖國而光榮獻身於此。對我們而言，這樣的慶祝活動就是悲傷，當我走遍這些街道時我看到，所有真誠的宗教信條都被廢棄了。我坦承，當我目睹了與我二十三年前在這座美麗城市所經歷的截然不同的極端變化時，我的內心極度悲傷，那時，我在我們建於一座很舒適的山丘上的會院 (college) 裡住了九個月。哎呀！我們在這裡修建的教堂專奉於光榮的聖母 (Mother of God)，偉大的沙勿略經常在這裡佈教，創造了許多奇跡，對異教徒產生了宣傳作用，使他們放棄了對聖母瑪麗亞 (Blessed Virgin) 和聖徒 (the Saints) 的褻瀆。[頁341-342]

接下來，羅歷山去了巴達維亞 (Batavia)、萬丹 (Banten) 和望加錫 (Makassar)，又回到了萬丹。他看到了東印度公司東方貿易的繁忙，便乘坐該公司在蘇拉特的一艘船，在公司商站得到了四個多月的庇護。也正是這艘英國商船，將羅歷山帶去了波斯灣，此時該公司正試圖在那裡建立一個新的商業聯盟。經歷了“一年差一天”的陸

路旅行後，羅歷山首次遇見了處於顛峰期的波斯薩法維王朝 (Persian Safavid dynasty) 的強盛。當時，它可以控制近代伊朗 (Iran) 和伊拉克 (Iraq) 的大部分，阿塞拜疆 (Azerbaijan) 和亞美尼亞 (Armenia) 的大片領土，以及格魯吉亞 (Georgia)、阿富汗 (Afghanistan)、塔吉克斯坦 (Tajikistan) 和土庫曼斯坦 (Turkmenistan) 的部分地區。這位耶穌會士對英國在波斯灣主要港口日益增長的貿易活動和波斯帝國的宗教寬容十分驚訝，進而認為這個帝國可以成為天主教傳教團的重要領域。當他在四十天穿越了奧斯曼帝國時獲得了更大驚喜：“我用四十天時間走遍了土耳其人的領土，他們常常要求我去為他們生病的小孩向上帝祈禱，這正是我樂意去做的。有一次，看到一個小姑娘正奄奄一息，我以用溫水替她洗身的藉口給他施了洗禮，秘密地說出聖餐詞。她還是一個小孩就死了，我為通過聖餐禮而打開了天堂之門 (door of heaven) 而感到了安慰。”最後，這位耶穌會士來到了士麥那 (Smyrna)，在此遇見了幾位令人驚訝的法國佈道師(他們在奧斯曼的這個港口有一個會院)，與他們共同慶祝復活節 (Easter)。儘管薩法維王朝和奧斯曼帝國奉行宗教寬容，他還是返回了羅馬，並去了洛雷托的聖母教堂 (church of Our Lady of Loretto)。這位耶穌會士用下面這句習慣性的話結束了他的評論：

三年半的旅行，遭遇了如此之多的海上和陸上的威脅：風暴，船難，監禁，荒漠，野蠻人，偶像信徒和異教徒，以及如此之多的土耳其人，但總是處在上帝的保護之下；在經歷了這一切後我發現，我更加堅強了，再次做好準備去從事我三十一年前離開羅馬前往印度時所要完成的工作。[頁434-435]

對中國的描述

羅歷山的中國描述，是其《旅行記》的一個重要組成部分，包括連續的四章：“對中央王國

的若干專論”（第十一章，頁55-57）、“中國的財富”（第十二章，頁58-60）、“茶葉在中國的普遍使用”（第十三章，頁61-65）、“中國的宗教與風俗”（第十四章，頁66-70）。這些章節通過一條簡明而權威的論點聯繫在一起：這位耶穌會士要求對中國有一種基於“十二年在華”[頁55]經歷的真實的認識。然而，文本的敘述則相當一般化，仍然遵循了17世紀耶穌會士對中央帝國的習慣性的正面評價。關於中國的專論以一個全景式的思考開始，儘管對於中國的偉大也展現了若干“精神上的”批評：

地被劃分為五個省，說真的，每個省都是一個很大的王國（kingdom）；同時，國家的龐大和物產的豐富，又讓他們變得妄自尊大，深信地球上惟有中國最好；當他們看到我們的世界地圖時，他們驚訝了：在圖上，與世界的其餘部分相比，他們的王國顯得如此渺小。他們對世界的表述與我們很不相同：在他們的地圖上，他們把世界描繪成一個四方形，把中國置於中間[稱為“中國”（Chon-Coc），意思是“中央王國”（middle kingdom）]，把海洋畫在下方，並在這裡畫上幾個小島：一個是歐洲，一個是非洲，另一個是日本。我們所做的就是向他們展示，他們在這方面的知識遠比我們少得多。 [頁55-56]

正像17世紀流行的備忘錄那樣，在這個導言性的評論之後，接着是對中國人口規模的一個令人驚訝的、多於實際數量的質的評估：

這個國家的人口如此眾多，如果我說，這裡的人口兩倍於整個歐洲的人口，恐怕也不為過；那些到過該國內部的人說，主要城市的情況簡直難以置信，這些城市包括北京、南京和杭州等，他們說這些城市每個都有四百萬人口。對此我不敢說甚麼，因為我未曾進入該國的內地；但我看見了廣州，它是中國第四大城市，城市廣大，人口無以計數，城區很寬，可街道總是擠滿了人群。最令我驚訝的是，河流

和陸地同樣可以供人居住。廣州城內有一條河流，兩個里格寬；我看到城裡擠滿了商船，桅杆林立，就像一片茂密的森林，我想這裡可能有二萬多條船，為水上的船居人家運送日用必需品。[頁56-57]

羅歷山在本章結尾部分估計中國當時有二億五千萬人口（250 million），並猜測每天至少有五百萬生靈“陷入地獄，而我們卻還袖手旁觀，這是基督所遭受的恥辱”。[頁57]

接下來關於中國財富的一章，同樣以一個更為全景式的綜述為開端。“這個國家的財富難以計數：這裡有幾座金礦，有大量的精美絲綢，還有數量巨大的麝香，土壤肥沃無比，盛產生活和照明所需的一切東西。”[頁58]更加有趣的是這位耶穌會士對中國人的情感的描述，即強調了稻米在食物中的主導地位，而非像歐洲人那樣重視麵包。所以，羅歷山較為詳細地描述了中國人燒煮和食用稻米的不同方法，儘管他沒有像歐洲記述那樣提及“異鄉的”筷子：

不要認為他們食稻米如同我們一樣做成湯食用，也並非像我們做麵包一樣製作麵團；他們是將稻米煮熟了食用，是用不太燙的水；當它被煮熟時，它仍然是乾的，顆粒仍然完整，但卻是柔軟的。他們說，一片相當於幾片麵包。我覺得他們的稻米比我們的要好得多；它顆粒不大，也不太重。他們之間表示午飯或晚飯的辭彙，就意味着吃米飯。[頁59]

文本繼續陳述中國人的飲料，對此這位耶穌會士在本章中僅提到了水：“他們日常的飲品全部都是純淨的水，但卻是熱的，是用煮米飯的鍋來煮沸的；當我們告訴他們我們祇喝淡水時，他們笑話我們，認為這樣會引起許多他們從未知其名的疾病。我不知道他們的說法是對還是錯，但我承認，在我三十年間從中國到土耳其和交趾支

那所經歷的任何一個國家，我從未聽說過滴劑、結石或尿砂。關於瘟疫或者說大眾疾病，這裡沒有篇幅加以敘述，但是，更為有趣的是，在那期間我從未聽到過突然死亡，但我更願意將此歸因於高品質的空氣和他們所食的優質的肉，這很有利益於人的健康。”[頁59-60]

下一章是中國部分最大的一章，內容完全是關於茶葉的，羅歷山擴展了關於中國人的健康的思考，增加了茶葉的奇特功效：

在我看來，促使這個民族健康長壽的東西之一就是茶葉。它的使用在東方非常普遍。我們在法國就從荷蘭人那裡開始瞭解茶葉。他們把茶葉從中國運來，以每磅三十法郎的價格在巴黎出售，而他們在那個國家購買這種東西的價格僅為八至十法郎。然而在我通常看來，這不過是一種很古老的慣用伎倆：法國人允許外國利用東印度的貿易致富，如果我們有勇氣像我們的鄰居那樣經營它的話，我們可以在這裡得到世界上最好的財富，因為我們比他們更有能力獲得成功。[頁61]

在簡單解釋了茶葉的生產收集和加工茶葉的方式後，羅歷山回到了茶葉的健身效果上，強調了這種飲料的優點。首先是醫治頭痛和消除睡眠的功效，這常常有助於我們的這位耶穌會士在其最困倦時保持宗教常規：

茶葉的好處主要有三：一是防治頭痛；每當我的週期性偏頭痛病發作時，飲了茶就感覺輕鬆許多，就像一隻手把頭痛病從頭上驅走了。由於茶葉的主要力量是殺滅導致頭痛和令我們不安的粗糙的吸入劑 (coarse vapors)，如果我們在飯後飲茶，它常常會阻止睡眠，雖然茶葉也能讓有些人入睡，因為它祇驅散了渣狀的吸入劑 (dross vapors)，使這些人得以入睡。就我而言，我的經驗足夠多了。每當我必須整夜聽我的基督徒的懺悔

時(這種情況經常出現)，就必須在有睡意的時候飲茶，從而可以整夜不睡，次日照常精神飽滿，好像昨晚經歷了正常睡眠似的。我可以在一個星期內這樣做而沒有問題。我曾試圖持續六個連續的夜間，但在第六晚時，我完全筋疲力盡了。[頁63-64]

這些益於健康的優點通過第二點治療功效而得到加強：“茶葉不僅對頭腦有好處，它還有減輕食慾和助益消化的奇妙功效；所以，這裡的人們通常在飯後飲茶，但如果我們要去睡覺的話，我們常常不用它。”[頁64] 茶葉的第三個好處甚至更具有預防性，因為，按照羅歷山的記述，這種飲料“有助於清洗腎，預防痛風 (gout) 和尿石 (gravel)，而這或許就是這些國家並不存在那些疾病的真正原因”。[頁65]

頗為有趣的是，關於中國茶葉的這一章，也是這位耶穌會士直接向其法國讀者演說的惟一部分，其目標顯然對準了精英、貴族和商業集團。他能夠系統地與他們會面，並使他們對其三十年在東方的故事產生深刻印象：

我得以展開了我關於中國茶葉的演講，因為，自从我回到法蘭西，我榮幸地拜訪了一些有地位的人和功勳卓著者，他們的生命和健康對法蘭西而言是絕對不可缺少的。他們友好地邀請我講述我三十年的經歷以及我從這種重要醫療 (this great remedy) 中所得到的收穫。[頁65]

關於中國的最後一章，從這些正面性的思考開始，放縱了一種批判的語氣，對中國的宗教行為進行了含有敵意的概括。羅歷山並不接受中國宗教的 Alterity，表示了一種對迷信的輕蔑。它被分為三點公開聲明：“第一是國王和貴族的迷信，他們崇拜帶有星星的物質天國 (material heaven with stars)。[……]第二種是偶像崇拜者的迷信，他們特別崇拜曾經是他們的國王的神化人物 (gods)。[……]第三是巫術宗派，他們人數眾

多，且非常邪惡，是一夥在所有那些王國向我們發起殘酷戰爭的人。”[頁66-67] 儘管有這種三位一體性，這位耶穌會士還是對“假上帝”(‘fake God’)用了一些筆墨。他是一個名叫孔子的人，是他給中國人制定了“他們的法律，並創造了文字”：

難以相信他們對他是多麼的崇敬；我們幾乎不能說服那些皈依的基督徒不要在他的像前下跪，在他們的家裡幾乎都掛着他的像。那些人散佈謠言說，耶穌會士允許他們的新入教者奉行這種偶像崇拜。允許我告訴他們，他們被深深地誤導了。[頁67]

在提及羅歷山在澳門經歷的著名的中國禮儀之爭時，文本誇大了基督教信仰在中國迅速傳播的樂觀形勢：“基督宗教在中國已經開始獲得立足點，而我希望很快就能夠驅逐所有的假宗教(false religions)”[頁67]，也就是說，通過對南明王朝的支持，抵制滿清王朝的改朝換代。這位耶穌會士詳細記述了1643年後的事情：

噠噠人驅逐了暴君之後自己也變成了暴君，並且發現，中國遠比他們自己的國家好得多，因此他們奪取了她的十五個省中的十四個，成為了她的主人。那些更有勇氣的中國人，任命了與末代王朝同姓的一個國王，並且依靠一位勇敢的名叫 Achille 的將軍、一位虔誠的基督徒的英勇抵抗，收復了七八個省。這位國王成為了基督宗教的同情者，在 Achille 的勸說下，允許她的母親、他的妻子和幼子接受洗禮。最近，我得到消息說，國王自己也要求洗禮，這使我感到有希望很快使整個中國都信仰耶穌基督(Jesus Christ)，驅逐一切迄今為止備受尊崇的惡魔。[頁69]

這一章的標題雖然是“中國人的宗教與習俗”，但是，對於由千年中華文明所建立起來

的豐富的文化和傳統，作者分兩個主題進行了概述，並以一種毫不掩飾的歐洲中心論做了評價。第一個主題是概述了著名的科舉制度(imperial examination system)：

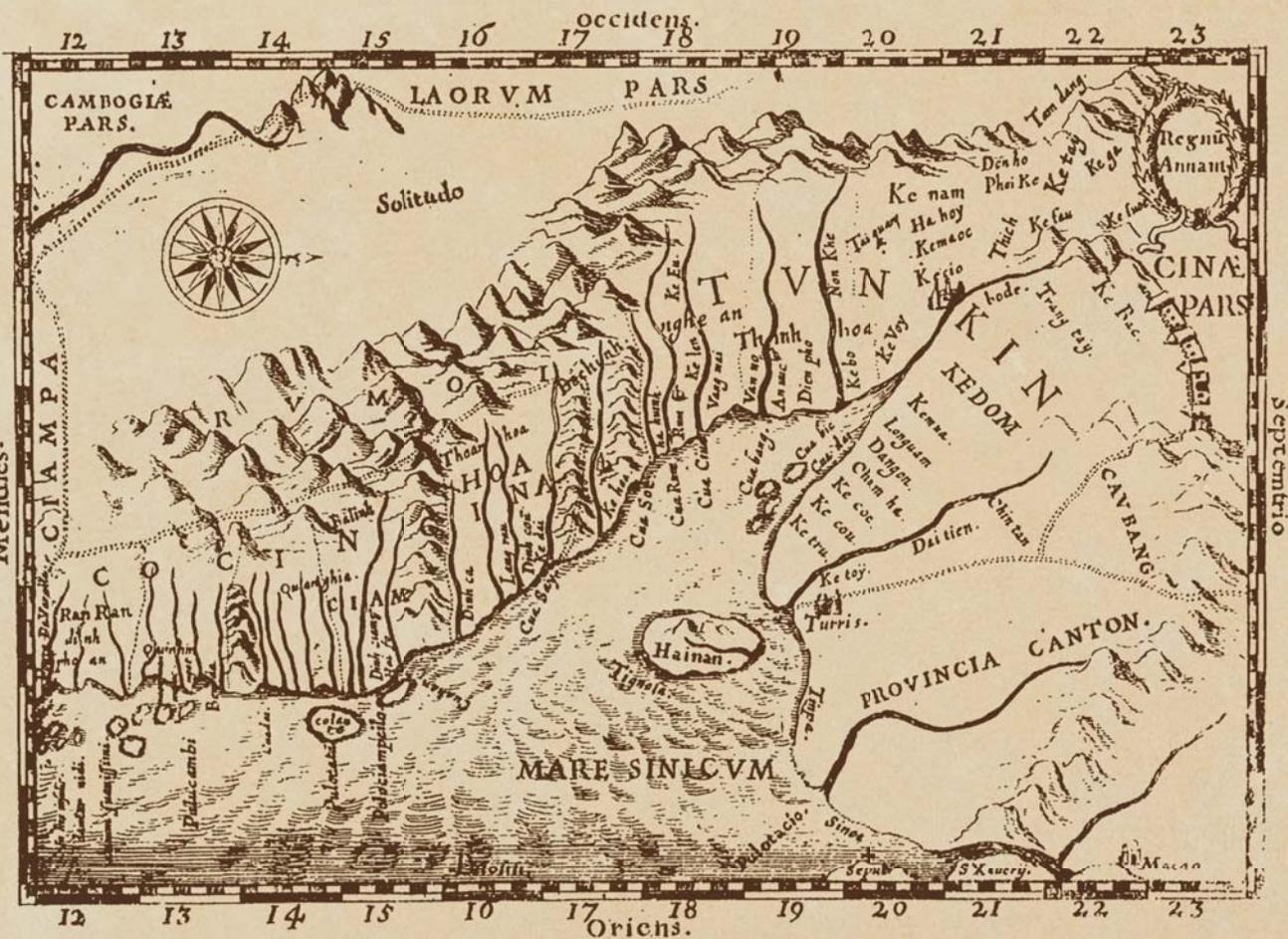
眾人皆知，帝國的博士考試具有宏大的儀式，然而，說真的，我發現，與歐洲學者所擁有的知識相比，他們的科學是混亂的；他們幾乎將畢生的時光用於讀書，卻並不瞭解他們需要瞭解的任何事情，因為他們有八萬個字，也就是說，由於字太多，沒有一個人能夠全部認識它們。我們的神父們用盡四年的精力學習漢語，等於學習整個神學所需的時間。我不知道那些滿腹歐洲科學的人是否會認同這一點，但歸化心靈的願望會發現，這是非常悅耳的。[頁69-70]

最後，作為這一章的結尾，第二個主題記述了中國人的民俗和他的旅行記憶，特別是中國人的髮式和女性纏腳的習慣做法：

所有中國人都留着長長的頭髮，並且像婦女那樣把頭髮盤起來；他們對頭髮照料得如此細心，以至寧可掉頭也不願斷髮。的確，婦女們從不出門，她們的腳被纏得太小，以至不攙扶就不能走路。我返回歐洲之時，帶回了幾隻她們的鞋子，因為太小，我祇能放進兩個手指。[頁70]

然而，這些文化習慣中的一些曾對傳教士的策略產生了重要的影響。羅歷山回憶起他抵達廣州時，曾建議採取一種傳教策略，即特別重視他們的信仰，而不是與他們的共同文化行為抗爭，例如世俗中國人的髮型。羅歷山曾直接批評一些傳教士的強硬態度，他解釋說：

而且，當他們返回時，他們迫使天主教徒放棄其祖國的風俗習慣。這完全出乎我的想像，因為那些普通民眾會感到極度的不滿。我不明白，他們為何要求那些人去做我們的上帝



包括東京、交趾支那兩個王國的安南地圖

 載於 Alexandre de Rhodes, *Relazione de' felici successi della santa fede predicata da' padri della Compagnia di Gesù del Regno di Turchino*, Roma, 1650.

所沒有要求做的事情。那種做法使得他們否定了聖教的洗禮 (baptism) 和上天 (Heaven)。我知道，在中國，強迫新的天主教徒削去長髮的那些人遭到強烈反對。如果信徒們可以自由自在遊歷國土，參拜修道院，他們當然可以像婦女一樣留長頭髮。我曾對他們說，福音要求他們摒棄內心的罪惡，而非他們頭上的髮辮。[頁117]

從關於中國的這四章可以看到，羅歷山的《旅行記》是個集成體，幾個旅行過程相互交叉，包括遊記文學風格和一般性話題。事實上，這些章節與歐洲精英們所樂道的想像非常接近，從關於茶葉的介紹到髮型和小腳婦女的描述，都是遊記文學中鮮明的鏡子。

對澳門的描繪

雖然羅歷山在澳門生活了十二年多(其中十年為連續居住，另外兩年多是在其五年越南宗教使命期間來澳門居住)，這個珠江三角洲的海外飛地，在其《旅行記》中僅佔用了惟一的一章，即〈我在葡人所據的中國城市澳門的一年停居〉。所以，雖然其中也保留了其更長停居期間的幾個插曲，這一章的主題就是這位耶穌會士1623年抵達澳門。與此同時，羅歷山呈現了關於中國的四章，作為澳門(和東京以及較小程度上交趾支那)的中國面貌的文化背景，顯現了一系列社會和文化行為的形似性(從茶葉消費到婦女行為，或者對造物主和祖先的共同崇拜)，建立起了對天主教皈依的巨大的文明障礙。正像人們所希望的那樣，

這唯一的一章也是以對澳門的全景式描述為開端的。他解釋說：

澳門是中國的一個城市和港口，葡萄牙人在中國國王的允許之下建造並加以設防，他們每年向中國國王交納二萬二千埃居的賦稅。這一許可是在百年以前給予的。她的主要建立者之一是勇敢的佩德羅·威略(Pedro Velho)，他為自己贏得了上帝之愛，因為沙勿略曾承諾在其逝世之日將會出現。澳門是一片近海的條狀地，一些海盜在這裡被驅逐，一些逃到了距海最近的廣東省。[頁71]

倘若我們停下來思考一下文本的摘錄，兩個概念很重要。首先，在羅歷山初到澳門的1620年代，對最初於1553-1557年間定居澳門的開創者們仍然記憶猶新，他們當中的大部分，諸如佩德羅·威略⁽²¹⁾，是沙勿略1552年在上川島病逝的見證者，儘管他們既沒有幫助他，也沒有出席在一個有數百名葡萄牙私商的島上為他舉行的葬禮。第二，羅歷山承認了一個存在已久的說法，即葡萄牙人入居澳門，是中國人對他們在抗擊海盜方面所提供的關鍵性幫助所給予的獎賞。他是這樣解釋的：

中國人想要消滅海盜，便召集葡萄牙人提供幫助，並且說，倘若他們能夠戰勝其邪惡的鄰居，就允許他們佔用那塊地方。葡萄牙人一心想在中國有一個立足點，便出兵抗擊這幫盜賊，輕易地將他們逐出，並開始按照中國人的許可建設馬交(Macao)，但並沒有修建防禦設施，因為在雙方訂立的合約(the treaty they had done)中，這是明確禁止的。後來，荷蘭人前來攻打澳門，企圖驅逐葡萄牙人。如果不是上帝保護葡萄牙人的話，他們會輕易地得逞。炮彈聲引起了荷蘭人的恐慌，他們匆忙撤回海上。葡萄牙人追擊他們，將他們擊潰。葡萄牙人利用此機會在給予他們的地方修建防禦工

事，並且說，如果他們不被允許擁有可以抵擋敵人的條件的話，他們就不能在這裡久住。他們獲得了許可，建成了一個堅固的據點，安裝了二百門大炮，從此安居於此。[頁72]

馬交這個中國人給的禮物變成了跨洲貿易的唯一城鎮，這位耶穌會士們對此也頗有讚譽，儘管他在其1641-1645年最後停留澳門期間見證了這塊飛地的貿易衰退：

城市並不大，但很美麗；她按照歐洲的方式建設，遠比中國的城市好得多，那裡的房屋都祇有一層。澳門的貿易量很大，葡萄牙人短時間暴富。但自從日本的大迫害發生以及與佔據菲律賓的西班牙人決裂以來，他們的財源日益枯竭，因為正是同這兩個島嶼的貿易提供了他們日食所需的一切東西。[頁72-73]

這些就是羅歷山想要給予他的讀者——主要是法國的貴族、高級職員和商業集團——的17世紀初期澳門的社會、她的經濟以及獨特的城市化的全部內容。接下來，文本轉向了對耶穌會聖保祿學院的讚美和對其令人驚歎的教堂的羨慕。這座教堂專門獻給聖母(church dedicated to the Mother of God)，在羅歷山於1623年抵達澳門時，已經建設完成並開始運作：

我們的修會擁有一個非常大的學院；它可以同歐洲最好的大學媲美，至少它的教堂，是我在意大利所見到的除了羅馬的聖彼得教堂(St. Peter)外最好的教堂。人們在這裡學習在我們的主要學術機構(major academies)所教授的全部科學。這裡是培養在東方從事福音傳播偉大工作者的場所；從這裡走出了許多殉教者，給我們的省帶來了榮耀；我稱它是聖神的(blessed)，因為僅在日本就擁有七位光榮的耶穌基督聖名的信仰者，他們用自己的鮮血保證了他們曾經承諾的對他們可愛的主的忠誠。[頁73]



這是這位耶穌會自願就澳門所寫的一章，其中簡要地描述了這個葡萄牙的飛地，強調了耶穌會聖保祿學院在中國、日本及東南亞各傳教區的關鍵作用。在第十二章，《旅行記》再次傳向澳門，不過更大程度上是自傳性記錄；“我返回中國，並在此停留了十年”。文本憶述了這位耶穌會士在東京進行了兩年兩個月的傳教活動之後於1630年回到了這個葡萄牙的飛地。在接下來的十年，羅歷山在澳門履行其宗教義務，他在遊記文本中追憶了他在澳門和廣東地區某些傳教區歸化中國人所遇到的困難，將不成功歸結為兩個主要原因：

我開始全身心投入到歸化中國人的努力中去，但說真的，重現我在東京所經歷的光榮並不容易。我想，原因首先在於我，因為我雖然能很好地理解漢語，但我的漢語講得不夠流利，所以我必須借助於一個通事（interpreter）來傳教，這常常不足以使一個人下定決心改變其宗教信仰與生活方式。另一個原因很可能是中國人的傲氣（pride），他們相信他們是地球上的頭等民族。當他們要反對甚麼事時，我看到他們來聽佈教；但當他們被說服時，我就不再看到他們了。[頁137-138]

儘管有這些障礙，在澳門的耶穌會上長將“基督徒之父”（Father of the Christians）的重要位置委託給他，或曰負責新入教者的佈道師（priest）。這個名稱在當時備受當地宗教修會、特別是控制市政廳（議事會）的商業資產階級（trade bourgeoisie）的批評。他們把這個頭銜視為對這個葡萄牙飛地的適應體制（the accommodation system）的危險干預和持續困惑，這個體系是他們靠協商、送禮、賄賂以及同當地和地區的中國官員分享貿易利潤的方式建立起來的。

我從在澳門賦予我的職責中獲得了一種特別大的慰藉，我全身心地履行了這一職責。它

被稱為“基督徒之父”，即負責新皈依的中國人，指導、管理和教授他們作為基督徒所必須做的一切事情。這使得我白天非常忙碌，以至我祇能在夜間做一些研究，準備我在學院所教授的神學課程。我每天都在忙碌於我的中國基督徒或者準備給他們施洗的異教徒。[頁138-139]

羅歷山激動地憶述了他的佈道職責，向他的讀者展示了一個極端的歸化案例，並將其描述為耶穌會東方傳教區建立的精神源泉：

我為我遇到了一位一百五十歲的老者而感到極大的安慰；他曾在日本由偉大的印度使徒（the great apostle of India）沙勿略親手付洗。我必須承認他是個好人，並同他長時間交談。我很高興從他的談話和他的美德中學到了沙勿略歸化他時所給予的指導和為了使他最初下決心所採取的令人敬佩的方法。[頁139]

雖然這一章用一個簡單的宣稱（我保留了一些我停居十年間所發生的事情）而漸漸結束 [頁139-140]，但有些沒有寫出來的與羅歷山在澳期間有關的插曲，必須被記述。事實上，在其1630-1640年長期居留澳門期間，這位法國佈道師見證了耶穌會士內部、尤其是聖保祿學院教師之間的深刻分歧，這種分歧根源於從前，在1639年反對中日傳教區視察員（Visitor of China and Japan）李瑪諾（Manuel Dias, 1560-1639）時變得突出起來。李瑪諾對這些爭論有令人印象深刻的記載；他是聖保祿學院的第二任院長（1597-1601），被指控太過強硬，不能與他的兄弟們協商。再者，他是耶穌會華南各住院（韶州、南昌、南京）最嚴厲的上長（1603-1609），對利瑪竇時期形成且日益發展的“適應傳教策略”（accommodation）提出嚴重懷疑，預示了後來的中國禮儀之爭（Chinese Rites debate）。1611年，李瑪諾神父再次出任聖保祿學院院長時，便捲入了與意大利籍的視察員



© 2002 Cultural Institute. All rights reserved. 包括東京王國和交趾支那王國的安南王國地圖 (由耶穌會神父製作，巴黎，1650年)

in whole or in part, without the written consent of IC.

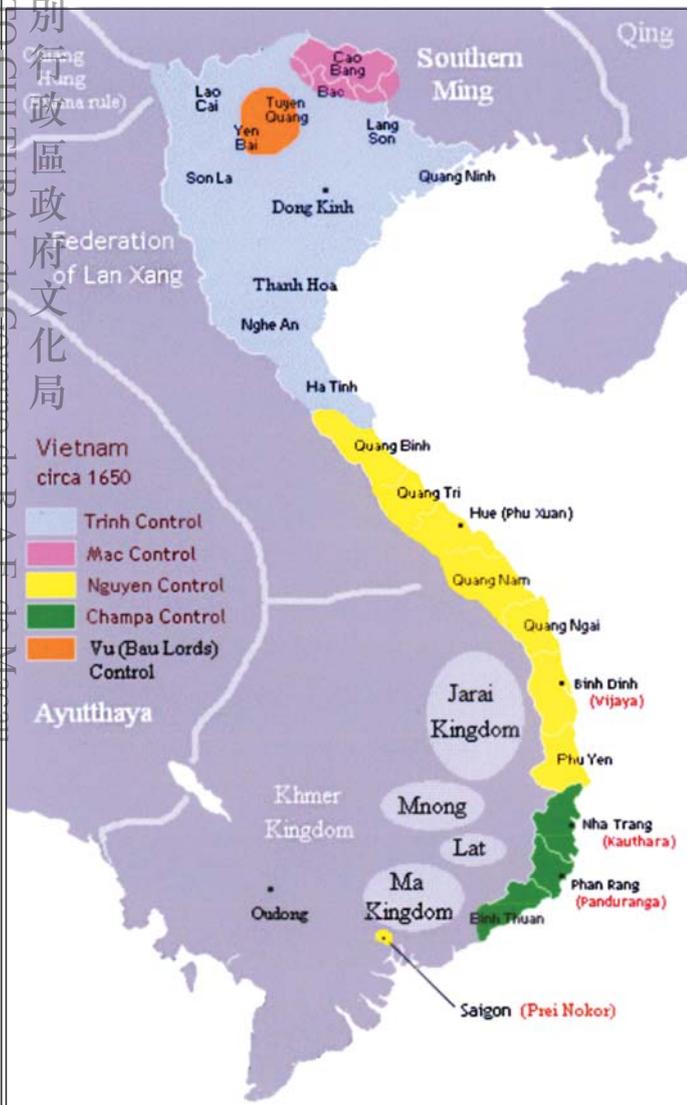
巴範濟 (Francesco Pasio, 1554-1612) 的衝突，耶穌會士分裂為葡萄牙籍和意大利籍對立的兩派。李瑪諾指控巴範濟密謀反對他，以期控制日本傳教區，在那裡，他們被控捲入了利潤巨大的商業貿易。1622-1629年間，李瑪諾前往視察中國各傳教區，當他返回澳門時，已是又老又聾，但他仍在1632年出人意料地被任命為中國和日本傳教區視察員 (Visitor of China and Japan) 的最高職位。雖然他拒絕了，但他注定要在1635年的一場戲劇性的災難中結束他的日子。1639年10月，由省長加斯帕爾·路易士 (the Provincial Gaspar Luís, 1586-c.1650)、羅歷山、盧安東 (Giovanni Antonio Rubbino, 1578-1643) 和另一位兄弟曼努埃爾·菲格雷多 (Manuel Figueiredo, 1622-c.1655) 領導的小集團，決定罷免李瑪諾視察員的職位。他們關閉了他的單人房間，毀壞了他辦公室的傢俱，並以這位老耶穌會士偷竊信件為由檢查了他的私人文件。⁽²²⁾ 遭受攻擊、指控和誹謗的李瑪諾，一個半月之後便去世了，從而觸發了耶穌會士與基督城的普遍動盪。由羅歷山支持的這個宗派被控對這位老正統派耶穌會士的死亡負責，六年之後，曾德昭 (Álvaro Semedo) 作為“一種嚴重的、公開的醜聞”披露了這一事件：“一件令外部人士和住院內部人士都深感遺憾的事。”⁽²³⁾ 這個故事的其餘部分則非常著名：這位法國耶穌會士很快被派往越南傳教區；在其幾次返回澳門期間，他沒有接到任何宗教的或佈道的任務，而在1645年他被勸說返回歐洲，在那裡開始了反對葡萄牙東方保教權 (Portuguese Patronage rights in the East) 的戰鬥。一般而言，這幾類有爭議的事件被護教的耶穌會士歷史編纂家迴避了；他們仍然在接受學術上的正當性，詳述17世紀耶穌會日本教區、主要是中國傳教區在無可爭議的英雄如利瑪竇等人領導下所作的巨大的相互協調的努力。這種論說與歷史證據相差甚遠，儘管各種角色——一如羅歷山——都斷言，他們一直在運用沙勿略最初的策略作為他們的分歧以及爭執行動的根源的理由。

安南與澳門地圖

透過這位耶穌會士的一份〈安南地圖〉，羅歷山的著作對17世紀珍貴的澳門歷史地圖編纂也做出了一份有趣的貢獻。他剛到羅馬不久，就於1650年印刷了他的關於耶穌會東京傳教區的《報告》，向他的讀者提供了一幅原始地圖——〈包含東京和交趾支那兩個王國的安南地圖〉 (Map of Annan with the kingdoms of Tonkin and Cochinchina)。一般而言，安南是指越南的中部地區，意思是“平靜的南部” (Pacified South)，得名於漢字“安南”，他們主要用它來指稱東京。地圖的總標題“安南”，是興起於南、中、北部的法屬越南殖民地較早的原型；而交趾支那、安南和東京都是印度支那 (Indochina) 的組成部分。

雖然這幅地圖是作為羅歷山的原作呈現出來的，但仔細的研究很快就可以辨認出源自葡萄牙的和中國的地圖。地圖標示為西東方向，這是中國那個時代地圖繪製的普遍做法；關於南部中國、高平王國 (Cao Bang kingdom)、由莫氏 (the Mac Lords) 控制的東京北部以及將東京與雲南、廣西 (當時主要由南明控制) 分割開來的大牆 (large wall) 的大部分資訊，都是以中國政區圖為基礎的。⁽²⁴⁾ 地圖資訊的其餘部分，主要來自葡萄牙同時代的地圖，包括無數商人和水手的海圖，這些圖因為曾被廣泛使用並被新的航海和貿易資訊所取代而未能留存下來。⁽²⁵⁾

概括地來看，羅歷山的地圖把東京繪得比交趾支那還大 (四倍於交趾支那並且與法國一樣大 [頁99])，並且用直線仔細描繪了它的想像的邊界線：東京集中於河內 (Hanoi) 邊界，老撾 (Laos) 在西邊，中國和高平 (Cao Bang) 在北邊，而在Tuyen Quang 和 Vai Bai 之間由 Bau Lords 控制的飛地沒有出現在圖上。交趾支那以順化 (Hue) 為首都，基本被描繪成一個沿海王國，從北部的 Cua Thay 延伸至南部的 Ponta Varela，西邊以老撾和柬埔寨為鄰，南部以占婆 (Champa) 為鄰。該圖繪製了東京灣 (Tonkin gulf)，海南和廣東南部的的位置很不精確，但對東京和交趾支那兩個王國的主



1650年前後的越南

選自 *Revista de Cultura, International Edition*, 44, p. 144.

要海港和貿易島嶼的定位則非常準確。事實上，東京描繪出兩個主要港口：高平（Cua Bang / Cura Bang）和黃梅（Vang Mai / Hoang Mai）；而交趾支那在圖上則繪製了一系列貿易島嶼和港口：大清島（Pulo Ciampello / Cu Iao Dai Chiem）、惹島（Pulocata Color / Cu Lao Re）、Pulo Cambi / Cu Lao Xanh，以及從南到北的港口：Cua Sam / Cua Thay、丁庫（Dinh Cou / Dinh Cu）、峴港（Turan / DA Nang）、海豐港（Hai Fo / Hoai Pho）、Cura Pai、Da and Voc Nam /

Voc Ngot。兩個王國在地名細節上的差別，準確地印證了耶穌會傳教區和葡萄牙人貿易量（主要是經由澳門）上的差別。在這些沿海地名之外，兩個王國的內地則沒有被繪製，而是採用了繪圖習慣上的隱藏策略：一個標示“Solitudo”的大沙漠和一幅風向圖（wind-rose）一起，佔據了交趾支那西部的大部；還有一個被稱為“Rumoi”的巨大山系，從交趾支那北部延伸至東京北部，構成了平行流向大海的河流的源頭。這是羅歷山〈安南地圖〉上最明顯的地理失誤。

這位耶穌會士沒有忘記在地圖中突出澳門的地位，將其繪在了圖的右下方靠近廣東省的位置，雖然他更強調沙勿略在上川島的葬地在緯度上更靠近葡萄牙的飛地，誠為耶穌會士對這幅地圖繪製最初的貢獻。雖然眾所周知，沙勿略的遺體於1553年從這個華南地區的島嶼運到了麻六甲，後來又運去了果阿的好耶穌教堂，在那裡仍然接受崇拜，並每十年向信眾展示一次，羅歷山的地圖強調了最初的墓穴作為由澳門前往不同傳教區的耶穌會傳教士朝覲地的重要性，因此，也就自然地強調沙勿略作為耶穌會佈教努力的主要的精神源泉。儘管他曾長期居留澳門，這個葡萄牙飛地在圖中的位置卻並不準確，葡萄牙人的居留地並沒有作為一個知名的半島（它曾經是並且仍然是個半島）而出現在地圖上。

所幸的是，返歐之後在法國旅居期間，為了動員力量支持他自1653年以後在越南的傳教區，羅歷山決定準備一幅新的西式的越南地圖。兩年後，這幅新地圖以兩種版本印刷：一是黑白版，一是漂亮的彩色註釋版。該圖由著名雕刻家和幾幅世界地圖及多個國家和地區（包括中國）地圖的繪製者讓·普呂賽納·佐墨（Jean Pruthenus Somer）繪製，由羅歷山《旅行記》的出版商讓-賈布里埃·克拉姆瓦希（Jean and Gabriel Cramoisy）印刷。這幅地圖當時是作為自繪地圖而流傳的，可能是羅歷山作為珍貴禮物在各次聚會時散發的。

這幅由耶穌會神父們繪製的〈包含東京交趾支那王國的安南王國地圖〉，直接修訂了前述



羅歷山的地圖。該圖為南北方向，採用同樣的地名，但按照平行河流的佈局將交趾支那更加清楚地劃分為幾個不同的省份，但地圖對東京灣的描繪仍然較為貧乏[標為“海南灣”(Gulf of Hainan)]，僅在東京與老撾之間的山區增加一個圖例說明：“耶穌會神父讓·巴蒂斯特·博內爾(Father Jean Baptiste Bonel) 在前往老撾佈教時正是在這個荒漠逝世”。由於這位法國耶穌會士逝世於1649-1650年間，而羅歷山可能是在兩三年後得到了這個消息，因此，這個細節表明，這幅地圖的刻印時間約在1653-1654年間。

這幅新圖最重要的修正是對澳門的準確定位和描繪。它準確呈現了澳門半島的位置，描繪了基督城內的一系列虛構的建築物，糾正了這個葡萄牙飛地與珠江三角洲南部島嶼群的地理關係，包括在其位置上標註了沙勿略的安葬地，做出了一個更為適當的圖例說明：“安葬沙勿略之上川島”(Isle de Sanchoan tombeau de St. François Xavier)。

安南新圖彙集了足夠的歷史資訊，使當代的研究者們能夠重建17世紀中期越南的政治地理。⁽²⁶⁾十分複雜的政治地圖，劃分東京與交趾支那範圍的馬賽克式領土，儘管農業經濟佔據主導地位，但這兩個沿海王國的航海和商業則更多地與南中國海和通向麻六甲的商業航路相聯繫，而不是東南亞內陸。在這個時期，與暹羅(Siam)、高棉(Khmer)和緬甸(Burma)等主要政權一道，還有幾個以種族為基礎的王國參與了領土紛爭，而東南海岸的占婆王國(Kingdom of Champa)則在長期持續的領土收縮中崛起，直至1831年被越南皇帝 Minh Mang 所併。所以，羅歷山當年就是在這樣一種經濟、種族和政治分裂的環境下從事他的宣教和旅行的；它們是今日越南的組成部分。

如果說耶穌會士出版的著作仍然是我們研究前殖民時期越南與17世紀天主教在該地區的傳教區最重要的史料之一的話，對於我們的更為具體的研究項目“1623-1900年法國人在澳門的旅行與旅行家”(French Travels and Travelers in Macao, 1623-1900)來說，羅歷山的《旅行記》和地圖，

以及他在珠江三角洲這個葡萄牙飛地的生活、傳教活動、宣教職責和爭論，就是一個具有重要價值的起點，從這裡出發，我們可以將過份依賴葡萄牙官方文獻的澳門歷史編纂學加以拓展。

【註】

- (1) 大量當代學者和耶穌會士著作的內部批評性研究認為，羅歷山出生於1593年。諸如 Claude Larre, *Alexandre de Rhodes (1593-1660)*; Eduardo Torralba, 'La date de naissance du Père de Rhodes: 15 mars 1591, est-elle exacte?', in *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, 35 (1960), pp. 683-689; Joseph Dehergne, *Répertoire de Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, pp. 215f.; Peter Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* New York: Orbis Books, 1998. 然而，現今在網絡上可以閱讀的百科全書，諸如《天主教百科全書》(the Catholic Encyclopedia)，則普遍認為羅歷山生於1591年。參見N. Weber, 'Alexandre de Rhodes', in *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912.
- (2) Alexandre de Rhodes, *Voyages et Missions du P. Alexandre de Rhodes de la Compagnie de Jésus.*, Edited by Auguste Carayon. Paris: Julien, Lanier et Cie. Editeurs.p. 17. 鑒於我們使用這個版本作為研究羅歷山的生平、旅行以及他對中國和澳門的描述的傳記和文本，為了避免太多註腳，我們僅用方括號標註頁碼。
- (3) 也寫作“Tun Kim”、“Tonquim”、“Tongkin”或“Tongking”。這個王國大體上等於越南最北部、中國雲南省和廣西省的南部、老撾東部和東京灣的西部，在當地，它以“Bac Ky”著稱，意思是“北部地區”(Northern Region)。
- (4) 在羅歷山的傳教區，交趾支那或多或少接近法國殖民時期越南的南部地區，在前殖民時期被稱為“南圻”(Nam Ky)。交趾支那東北以被耶穌會士和後來的法國人稱為“安南”(Annam)的越南中部為界，南部以占婆為界，東南部以南中國海為界，西北部以柬埔寨(Cambodia)為界。
- (5) 皮納(Francisco de Pina)於1585-1586年間出生於瓜達(Guarda)，十九歲加入耶穌會，被派往澳門，在這裡獲得聖保祿學院神學博士學位。1618年前後，他加入交趾支那的傳教團，1625年在峴港(Da Nang)溺水身亡。
- (6) 葡萄牙人在海豐(Hai Fo / Hoai Pho)的貿易可以追溯至1535年，當時，葡萄牙派出的法里亞(António de Faria)使團進入越南南部，他很快認識到，“Faifo是另一個適合葡萄牙航運和貿易的港口”。參見 Joseph Buttinger, *The Smaller Dragon: A Political History of Vietnam*. New York: Frederick A. Praeger p. 199.
- (7) 巴爾迪諾提神父(Giuliano Baldinotti)，1591年出生於皮斯托亞(Pistoia)，1631年逝世於澳門。1609年他加入耶穌會，1621年動身前往東方傳教區。巴爾迪諾提神父從果阿來到澳門，在此受命研究在東京開辦傳教區的可能性。他跟隨澳門商人，與皮亞尼(Giulio Piani)一道，於1625年12月2日自澳門出發，經過長時間航行

之後，於1626年3月7日抵達首都河內（Hanoi），成為了第一個進入該地區的天主教傳教士。巴爾迪諾提神父受到了攝政王（the regent Trinh Tráng）的隆重接待，他要求與葡萄牙商人建立貿易關係。這位耶穌會士搜集了大量關於這個國家的資訊，並在1626年11月12日寫於澳門的一封信中做了報導。這份報告於1629年在羅馬印刷，標題為“Lettere dall’Ethiopia dell’anno 1626 fino al marzo del 1627 e dalla Cina dell’anno 1625 fino al febbraio 1626. Con una breve Relatione del viaggio al Regno di Tunquin, nuovamente scoperto. Mandate al molto Rev. Padre Mutio Vitelleschi, Generale della Compagnia di Giesù”。

- (8) 關於羅歷山在越南傳教區利用數學知識和科學理論與方法的研究，參閱 Barbara Widenor Maggs, ‘Science, Mathematics, and Reason: The Missionary Methods of the Jesuit Alexandre de Rhodes in Seventeenth-Century Vietnam’, in *Catholic Historical Review*, vol. 86 (2000), pp. 439-458.
- (9) 羅歷山解釋他被驅逐主要有兩個原因：一是天主教信條對一夫多妻制（polygamy）和偶像崇拜（idolatry）的敵視：“很多婦女看到她們被新基督徒拒絕，開始大吵大鬧，國王被激怒。一直對我們特別仁慈的他開始疏離我們向他宣講的一些教義。他常常被警告說，我們的教條將會傷害整個王國，因為它否定一夫多妻，將國家與人民阻隔，奪走新教徒的國王”[頁126-127]。再者，“新基督徒被指控打碎了一些偶像，有人對國王說，我是一個男巫，我的呼吸是能夠使其人民轉變頭腦的魔法”[頁128]。
- (10) Nguyen Thi Ha Thanh, ‘European Trade on the Far East and the Mercantile Relationship with Vietnam from the 16th to 19th Century’. *Japanese Institutional Repositories Online*, 2009-03-31, Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University (ICIS), p. 358.
- (11) Lucien Campeau, ‘Le voyage du Père Alexandre de Rhodes en France 1653-1654’, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XLVIII (1979), pp. 65-85.
- (12) 對於羅歷山作品（包括一些信件，但有一些年代和標題上的錯誤）的完整的傳記性的綜述，參見 Augustin de Backer & Alois de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*. Liège: Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1853, I, pp. 622-623. 在這個著名的傳記集成中的一個小傳，記述羅歷山出生於1591年。
- (13) Jacques Roland, *Pionniers Portugais de la linguistique Vietnamiennne*. Bangkok: Orchid Press, 2002.
- (14) 譚瑪爾神父（Gaspar do Amaral）出生於維澤烏教區（dioceses of Viseu），1608年作為見習修士（novice）加入耶穌會，後來分別在布拉格、埃武拉和科英布拉等學院任教（the Colleges of Braga, Évora and Coimbra）。1623年，他陪同阿巴西尼亞的主教（Patriarch of Abyssinia）阿豐索·門德斯（Afonso Mendes）前往果阿，進而抵達澳門，從澳門被派去交趾支那。他是耶穌會日本中國省會長、澳門聖保祿學院院長，1645年逝世。
- (15) 巴波沙（António Barbosa）出生於波爾圖主教區（dioceses of Porto）的 Arrifana de Sousa 區，1624年在里斯本加入耶穌會，然後前去果阿，又從果阿來到澳門。他曾為教區長譚瑪爾神父的個人助手。
- (16) ‘Aliorum etiam ejusdem Societatis Patrum laboribus sum usus praecipue P. Gasparis de Amaral, & P. Antonij Barbosa, qui ambo suum compusuerunt Dictionarium ille lingua Annamitica incipiens, hic á Lusitana, sed immatura iterque morte nobis erectus: utriusque ergo laboribus sum usus’. Alexandre de Rhodes, *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*, II-III. Rome: Propaganda Fide, 1651.
- (17) Otto Zwartjes, *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins, 2011, pp. 290-291.
- (18) Alexandre de Rhodes, *Des Pater Alexander von Rhodes aus der Gesellschaft Jesu Missionsreisen in China, Tonkin, Cochinchina und anderen asiatischen Reichen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1858.
- (19) Alexandre de Rhodes, *Voyages et missions du Père A. de Rhodes, S.J., en la Chine et autres royaumes de l’Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l’Arménie. Nouvelle édition, conforme à la première de 1653, annotée par le Père H. Gourdin, de la même Compagnie, et ornée d’une carte de tous les voyages de l’auteur*. Lille: Société de Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1884.
- (20) 利馬（Francisco de Lima）是一支四艘船組成的艦隊的總長（general-captain），但他從 Pero de Sá de Menezes 處購得了具有王室明確許可的航行權。次年他返回葡萄牙，但在葡萄牙通往印度的航行年鑒中沒有他參與航行的任何記載（Biblioteca Nacional de Lisboa, Reservados, Caixa 26, no. 153）。出售航行權的做法在從葡萄牙到她的各亞洲飛地之間是常有的事，一些葡萄牙貴族也投資於航運，希望通過一次利潤豐厚的東方貿易之旅而暴富。
- (21) Paulo Carmo, ‘A morte de Pedro Velho, um fundador de Macau’, in *Macau*, III série, no. 12 (Novembro 2002), pp. 45-55.
- (22) Isabel Pina, ‘Manuel Dias Sénior’, *Bulletin of Portuguese, Japanese Studies*, 15 (2007), pp. 93-94.
- (23) Isabel Pina, ‘Manuel Dias Sénior’, *Bulletin of Portuguese, Japanese Studies*, 15 (2007), p. 94.
- (24) 對越南前殖民時期地圖的中國來源的更加詳細的研究見於：Ralph B. Smith, ‘Sino-Vietnamese Sources for the Nguyen Period: An Introduction’, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, no. 3 (1967), pp. 600-621; John K. Whitmore, ‘Cartography in Vietnam’, in *The History of Cartography*, vol. 2, Book 2 – *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, edited by J. B. Harley & David Woodward. Chicago: Chicago University Press, 1994, pp. 479-508.
- (25) 關於16-17世紀葡萄牙越南地圖繪製的權威研究見於：Isabel Augusta Tavares Mourão, *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim)*. Macao: Instituto Português do Oriente / Fundação Oriente, 2005, pp. 35-56.
- (26) Philippe Héduy, *Histoire de l’Indochine. La perle de l’Empire, 1624-1954*. Paris: Flammarion, 1998; Nguyen Tan Hung, *Le Viêt Nam du XVIIe siècle: Un tableau socioculturel*. Paris: Les Indes Savantes, 2011.

張廷茂譯

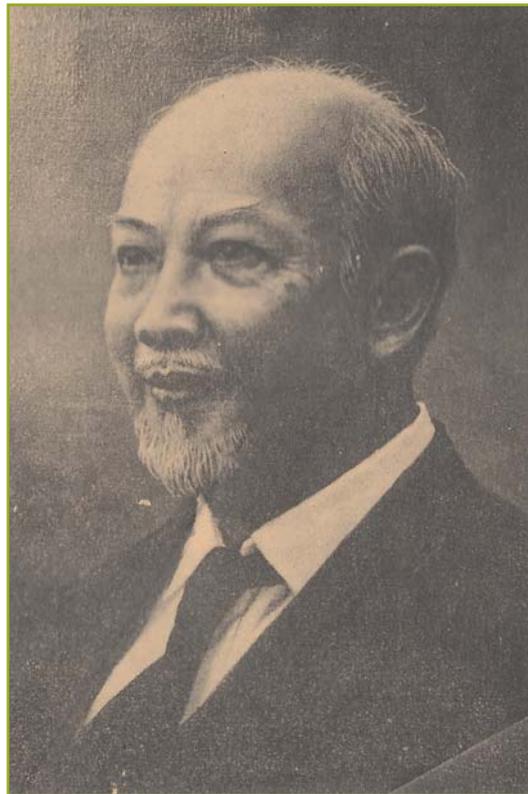


孤島上的牽牛花

初論華鈴三四十年的詩歌

宋子江*

華鈴，原名馮錦釗，1915年出生於澳門，後赴上海昇學，師從戲劇家李健吾。1937年11月上海淪陷，租界淪為四面無援的“孤島”。這種“孤島”的狀態一直維持到1941年12月，因此1937年11月至1941年12月這段時間，也被稱為上海的“孤島時期”。雖說“孤島”，當時上海文藝界卻並不孤獨，一群以戲劇家和雜文家為主的文藝界人士仍在租界進行文學活動，聲援抗戰，如唐弢、李健吾、柯靈、歐陽予倩、王統照等。劉以鬯、黃裳、華鈴等人也冒起於孤島時期的文壇。⁽¹⁾ 華鈴和文友吳岩創辦《文藝》旬刊，寫詩譯詩，並自費出版《向日葵》(1938)、《玫瑰》(1938)、《牽牛花》(1939)、《滿天星》(1940)等四本詩集。⁽²⁾ 雖然另有兩本詩集《勿忘儂》和《曇花》未付梓，華鈴的詩名已足以蜚聲孤島，被鄭振鐸稱為“時代的號角”⁽³⁾。40年代，華鈴輾轉桂林、上海、重慶等地，40年代末落葉歸根，定居終老於出生地澳門，1992年故。⁽⁴⁾ 中國大陸也出版了華鈴的兩本詩文集：《火花集》(1989)和《華鈴詩文集》(1994)。⁽⁵⁾ 對於研究澳門文學的學者來說，華鈴也並非陌生的名字。1994年《澳門現代詩刊》推出華鈴專輯，收錄其十四首詩，還有李健吾、顧仲彝、程逸等人的評論或紀念文章。該期雜誌主編把華鈴譽為“本澳最早而最具代表性的詩人”。⁽⁶⁾

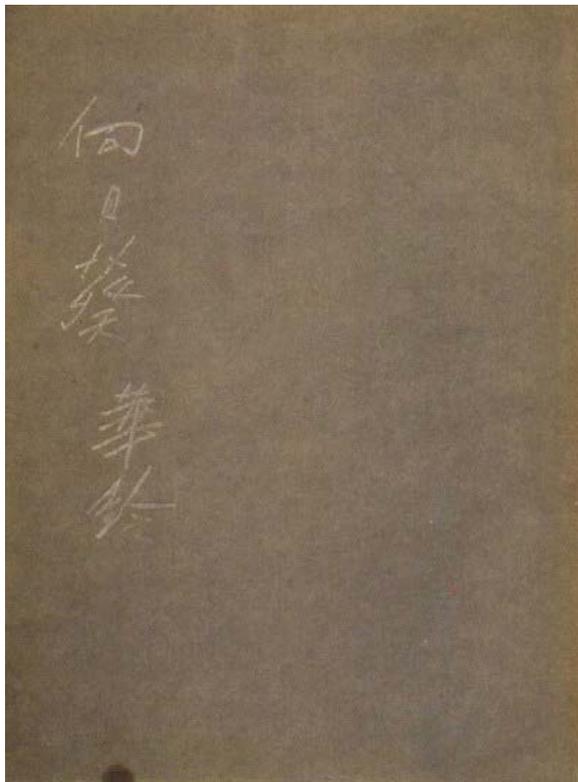


華鈴像

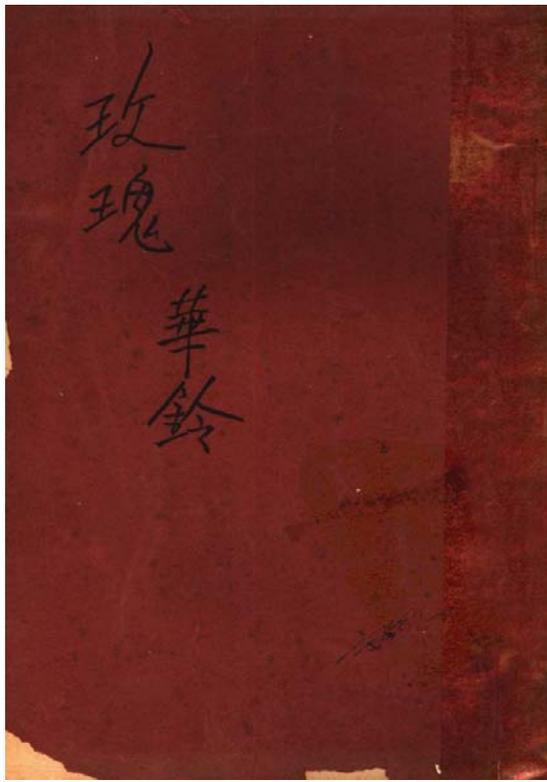
(取自《華鈴詩文集》，天津：百花文藝出版社，1994)

鄭煒明在〈80年代澳門的文學作品〉(1995)將華鈴的詩集《向日葵》、《玫瑰》、《牽牛花》、《滿天星》和《火花集》列為“澳門現代

* 宋子江，現職香港嶺南大學人文學科研究中心研究統籌主任，兼讀該校翻譯系博士。曾著詩集三本，詩翻譯多本，論文散見學術雜誌。2010和2011年兩度任澳洲本德農藝術郵駐留詩人。2013年獲意大利諾西特國際詩歌獎。



《向日葵》封面（1938）

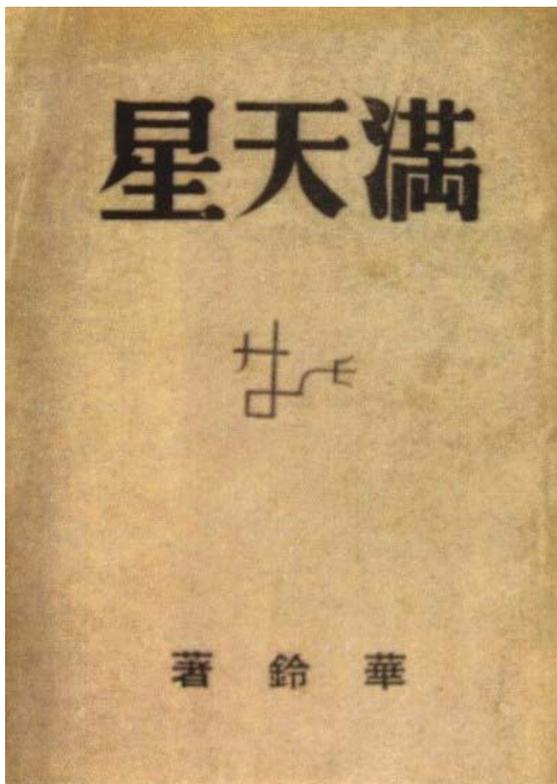


《玫瑰》封面（1938）

詩詩集”⁽⁷⁾。其後鄭煒明在〈澳門中文新詩史略〉（1996）中，則將華鈴帶入70年代的論述：“我們或可蠻有把握地說三十年代活躍於上海文壇的華鈴（馮華鈴）大約自四十年代末起長期隱居澳門，至這個時期他又再次迸發出熱情的詩興了。”⁽⁸⁾華鈴生於澳門，在澳門接受小學教育，後赴上海昇學。⁽⁹⁾華鈴在上海時期主要書寫個人情事和家國情懷，的確和澳門沒有太大關係。呂志鵬在其專著《澳門新詩發展史研究1938-2008》（2011）中援引鄭煒明提供的史料，“將40年代華鈴的詩暫不列作澳門文學作品”⁽¹⁰⁾。呂志鵬將關於華鈴的段落放在〈50年代澳門新詩的發展〉一節，細讀幾首華鈴寫於50年代的詩。朱壽桐對華鈴的定位，和鄭煒明、呂志鵬兩位澳門本土的論者不同。他在〈略談澳門新詩研究的學術路徑〉（2012）中直接把華鈴30、40年代的作品列入澳門文學的一部分：“澳門新詩自1930年代初現端倪，那是因為有華鈴這樣的

傑出詩人以及較有影響的詩集[……]可視為澳門新詩最初獲得的殊榮。”但是朱壽桐卻沒有說明論點的依據。⁽¹¹⁾筆者通讀幾本華鈴的詩集，祇發現詩人在30、40年代祇寫過一首關於澳門的詩：〈獻詩——為新生的“藝聯”而作〉（1941）。據華鈴所註，詩人回澳參與藝聯劇團的演出，擔任幕後伴奏，有感而作，其中第三、四節寫到澳門人的淒苦的生活現實：“如今這兒死水灣頭，/腥臭的魚攤畔”，“博取粟米頭”。⁽¹²⁾

鄭煒明的《澳門文學史》（2012）也沒有把華鈴納入民國時期的論述，其小結為：“大概要至民國，始漸有本土化的及土生土長的作家，形成群落，在澳門文壇落地生根，漸次開花結果。”⁽¹³⁾在《澳門文學史》中改寫自〈澳門中文新詩史略〉的部分，關於華鈴的論述仍被納入70年代的段落。⁽¹⁴⁾鄭煒明的做法和他對區域文學的觀點有一定關係：



《滿天星》封面（1940）



《火花集》封面（1989）

第一，凡是內容與某區域有關的文學作品，不論其作者的種族、國籍、居住地、寫作語言和作者發表地，都可算是該區域的文學。

第二，任何作家在某區域通常居住及生活時有所感而後寫的任何作品，都可以算是該區域的文學。

第三，一個作家若其文化身份獲得判定為歸屬於某區域的，則其作品就是該區域的文學。⁽¹⁵⁾

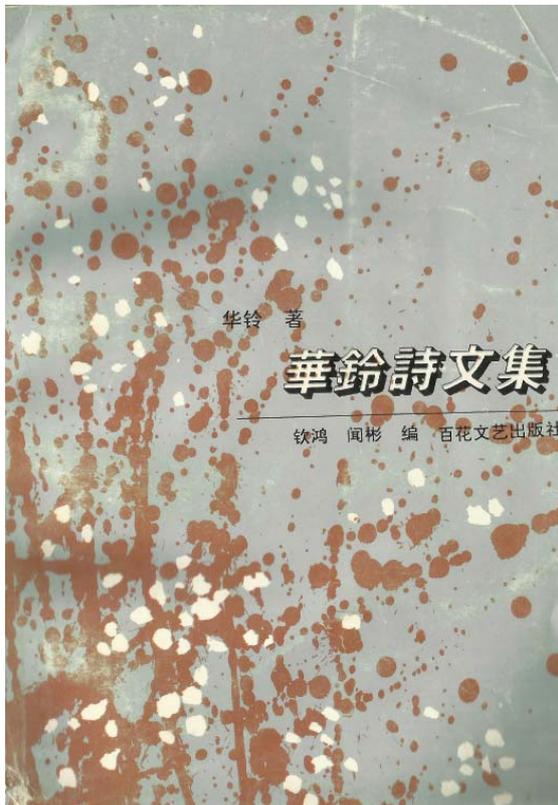
孤島時期的華鈴，其創作與澳門無關，顯然不符合第一點。華鈴在這個時期也不在澳門通常居住及生活，也不符合第二點。至於第三點，華鈴的文化身份較為複雜，其歸屬的判定受到各方論述的影響。

華鈴活躍於孤島時期的上海，40年代末在澳門定居後寡刊，而改革開放後國內文藝和學術界

人士編輯“上海抗戰時期文學叢書”時，把華鈴的《火花集》收編。陳青生在其文學史學術專著《抗戰時期的上海文學》（1995）中也把華鈴、王統照、楊剛等稱為“孤島詩人”，寫到關於華鈴的段落，對澳門隻字未提。⁽¹⁶⁾因此，國內文藝和學術界傾向於把華鈴劃歸孤島時期的詩人。《火花集》的編者欽鴻在〈編後記〉中寫道：

作者在三四十年代的舊中國，是一個進步的詩人。定居澳門以來，還始終關注着祖國的繁榮和興盛。[……]上海抗戰時期文學叢書編委會把他的詩集納入計劃[……]這不僅使作者本人快慰於心，廣大讀者也將欣然地矚目以待吧？⁽¹⁷⁾

華鈴“進步詩人”的形象躍然紙上，從思想政治的角度來講，也比較符合國內文藝界對華



《華鈴詩文集》（1994）封面

鈴的印象。⁽¹⁸⁾ 若說詩藝流派，孫玉石則將華鈴四部詩集《牽牛花》、《向日葵》、《曇花》、《勿忘儂》中的作品看成“象徵派、現代派”的作品。⁽¹⁹⁾ 澳門本土學者呂志鵬的觀點和孫玉石相似：“華鈴的詩活像現代派成熟的作品。”⁽²⁰⁾ 呂志鵬其後分析華鈴50年代的作品，將其上接英國浪漫主義的詩論，但沒有進一步鑒別華鈴如何在其詩中磋商現代派的影響和浪漫主義的成份，尤為可惜。⁽²¹⁾ 華鈴文化身份上的轉變遠沒有詩藝評價方面的承接來得順利。對此，華鈴本人的看法非常值得關注。欽鴻在《華鈴詩文集》（1994）的〈編後記〉中寫道：

[華鈴] 作為一個愛國詩人，他生前最大的願望，莫過於在大陸出版自己的作品集[……]，期冀與大陸讀者心靈的交流，還是希望得到大陸文藝學術界的承認。八十年代中期，當《火花

集》的出版遇到困難時，不少朋友提出改在香港出版的建議，他卻一一婉辭，堅持要在大陸出版。⁽²²⁾

誠然，欽鴻的文字中原意識濃重，序跋中的個人情感和意識形態也不符合文學批評所要求的客觀立場和態度，但是這段文字在某種程度上也從側面反映了華鈴的想法。華鈴在他撰寫的自傳中，澳門祇是他出生（“生於澳”）和工作的地方（“澳門自創以錄音教學的英專”），而側重孤島時期的經驗（“詩情激昂，反映時代，反映抗戰，為孤島文學作出了貢獻”）以及他與大陸文藝界人士之間的交往（包括李健吾、查良釗、孫大雨、歐陽文彬等等）。⁽²³⁾ 似乎華鈴並不認同“澳門作家”或“澳門詩人”的文化身份。呂志鵬曾提出問題：“為何華鈴會被我們忽視？”隨後他引用程逸的文字作答：“一是近數十年之出版界不重視新詩；二是華鈴不喜鑽營，不愛自吹，祇是專心創作，近似一位隱者高士，加上長期居住澳門，與香港文化圈既無聯繫，與國內文化人之交往亦不宜渲染宣傳。”⁽²⁴⁾ 除此之外，華鈴的隱沒恐怕還和他的自我文化定位有關。綜覽澳門學術界、大陸文藝界以及華鈴自己的論述，華鈴的文化身份確實較為曖昧。無論華鈴的文化身份如何，要研究華鈴，就絕不能忽視他孤島時期的詩作。華鈴孤島時期的作品如何發展成澳門時期的作品，這個跨越詩人整個寫作生涯的問題超出了本文的範圍，需要另文再議。本文的目的在於為以後的華鈴研究打下基礎，在前人對華鈴作品的評價上略添一筆，亦為以後研究華鈴的學者提供隻言片語。

許光銳在其文章〈華鈴底道路〉（1946）中把華鈴的詩歌創作分成三個階段：一、1940年以前，以〈無情的美女〉（1938）為代表作，大部分淺薄輕佻，賣弄小聰明，但也有〈牽牛花〉之類嚴肅的作品；二、1940-1945年，以〈給葉芝〉（1940）為代表作，融入詩人的個性，逐漸擺脫西方詩歌在形式方面的影響；三、1946年以後，以〈可真是時候了〉（1946）為代表作，脫離



藝術，自由奔放。⁽²⁵⁾ 這種階段性的區分，雖然略顯粗淺，但是至少說明一個問題：在30和40年代，華鈴的詩歌與藝術的距離似乎越來越大。華鈴在孤島時期的創作雖然還未形成獨特穩定的風格，卻偶有上乘佳作，主題大致可以分為兩類：一、書寫個人情事，不乏譏諷與機智，甚至具有象徵主義色彩；二、政治抒情的朗誦詩，朗朗上口，平白如話。許光銳舉〈無情的美女〉為例子，實是舉出了華鈴詩中“淺薄輕佻”的一面，該詩其中一節如是：“啊，有了；我着實不夠聰明，/ 我不是可以天天十片‘阿司匹林’/ 造成個漂亮的心臟病？/ 我大可以說了：‘我為你心病！’”⁽²⁶⁾ 這一節詩內容輕佻自不必說，它的半全夾雜的尾韻“明”、“林”、“病”、“病”更是典型逗趣打油詩為韻而韻的惡趣，毫無可取之處。但是，華鈴書寫個人情事的詩也不乏佳作，如〈愛情像一條絲棉被〉(1939)：

愛情像一條絲棉被。
輕輕地把你裹着時，
是溫，
是柔。
(天啊！)
你偏覺：
多少還有點兒寒粟。
你說道：
不夠不夠，還差得遠！

你鑽，你捲，你捲，你鑽；
喜孜孜地，不斷自纏；
轉來，
轉去。
(蛹成)
你樂了：
稱心滿意，開始尋夢。
是噩夢？！
滿頭、滿身、滿被，大汗。

你賴：要的，原是輕快。
你着涼、感冒，發高燒。
外感
傳裡。
(妙哉)
你得了：
一個漂亮的心臟病。
大夫說：
你吃多了，阿司匹林。

詩人用第一句“愛情像一條絲棉被”帶出貫穿整首詩的比喻，即以“棉被”喻“愛情”。如果一個比喻統攝一首詩，同時又是這首詩內容和形式的核心，在英文詩學和修辭學上被稱為“conceit”，通常譯作“奇喻”或“巧喻”。⁽²⁷⁾ 詩行長短相宜，在視覺上營造人與絲棉被纏結的形象，整首詩中間的擴喻“蛹成”一語中的，可謂點睛之筆。整首詩短詩行居多，祇有二三字；較長詩行中也不超過八個字，除了第一行是一個完整的句子之外，其餘較長的詩行也是由片語組成，整首詩讀起來有焦急跳躍的節奏，一如詩人動情之下的心跳，呼應詩情。〈愛情像一條絲棉被〉到了第三節，跳躍的節奏到達高潮，結尾則顯露詩人的機智(wit)。前兩節讓詩人心跳加快、心緒不寧的愛情，不過是一種由藥物阿司匹林引起的生理反應。詩人的機智，將整首詩逆轉，變成一首諷刺愛情的詩，突出詩人在整首詩的節奏和謀篇佈局上所花的心思，遠非許光銳所說的“淺薄輕佻”之作。

第二節的上半段有性的暗示，“鑽”、“捲”、“纏”、“轉”四個動詞具有微妙的差別的動詞，性的意象不難想見，最後歸納為同是意象隱喻“蛹成”。“蛹”在中國傳統文化中有不同的意象，例如荀子〈蠶賦〉“蛹以為母，蛾以為父”，以蛹喻母，亦有保護之意⁽²⁸⁾；蔡邕〈短人賦〉“繭中蛹兮蠶蠕蠕”，蛹的意象被利用來嘲笑侏儒⁽²⁹⁾；韓愈在〈會合聯句〉有“張生得淵源，寒色拔山豕，堅如撞群金，眇若

抽獨蛹”，蛹微小而茫遠，卻不乏生機。⁽³⁰⁾ 若以中國傳統文化中“蛹”的意象來比讀華鈴詩句中的“蛹成”似乎較為牽強。華鈴出身暨南大學外文系，鍾愛英詩，翻譯浪漫主義詩歌，若將華鈴詩句中的“蛹”與性的關係與西方文學文本作平行比讀，“蛹成”的意象似乎別有洞天。“蛹”，即“chrysalis”或“cocoon”，英國浪漫主義詩人雪萊（Percy Bysshe Shelley）就在其長詩〈阿特拉斯山的女巫〉（“The Witch of Atlas”）中用“chrysalis”形容女巫身邊的賀墨芙羅黛蒂（Hermaphroditus）。⁽³¹⁾ 古希臘神話中的賀墨芙羅黛蒂是賀墨斯（Hermes）和阿芙羅黛蒂（Aphrodite），是男女同性的半人神。古羅馬詩人奧維德（Ovid）在《變形記》第四卷（Metamorphoses, Book IV）中寫到，英俊的賀墨芙羅黛蒂和寧芙（nymph）薩爾瑪西斯（Salmacis）通過性愛合為一體。⁽³²⁾ “nymph”的辭源可以上溯至拉丁語中的“nympha”，而“nympha”正是指“chrysalis”，即“蛹”。⁽³³⁾

雖然華鈴出身外文系，對西方文學有所涉獵，也未必廣博如上述互文解讀。對於華鈴來說，“蛹”或許祇是兩人在棉被中互纏的意象罷了，又或許他在讀外文系時，曾讀過雪萊的詩，進而移花接木。筆者由現代文學評論的互文觀念（intertextuality）對華鈴“蛹”的意象加以闡發，也未必需要墨守文學評論中以作者為中心的成規（authorly reading）。這正好說明一個問題，詩人有意或無意引用、借鑒或模倣西方詩歌的形式、修辭或意象的時候，他的作品往往與西方詩歌的傳統接軌。將“蛹”的意象往智性（intellectuality）而非感性（sensibility）的方向解讀，是一種近似解讀英國17世紀初的玄學派詩歌（metaphysical poetry）的方法。華鈴的詩〈愛情像一條絲棉被〉在修辭方面的確具有玄學派詩歌的一鱗半爪，但其隱喻和意象的密度仍有不足。玄學派詩人如堂恩（John Donne）、赫伯特（George Herbert）和華金（Henry Vaughan）等等，往往用“奇喻”來統攝全詩，利用淵博的知識與靈覺的機智將艱澀的比

喻不斷引申，探索哲學、愛情、宗教等命題。玄學派詩歌重智性而輕感性的特質，很受現代主義詩人和詩歌評論家艾略特（T. S. Eliot）的推重。艾略特在〈玄學派詩人〉（The Metaphysical Poets）一文中也相應提出“疏離感性”（disassociation of sensibility）的理論，並借機進一步闡發現代主義詩歌的精神：

詩人也並非一定要對哲學或者其它學科產生興趣。我們祇能這樣說，在當今的文化體系中，詩人的作品必須是晦澀的。我們的文化體系中豐富的多元性和複雜性，剝削詩人精緻的感性，必然產生多元和複雜的結果。詩人必須愈來愈博學，愈來愈晦澀，愈來愈間接，才能在必要時將意義易置於語言之中。⁽³⁴⁾

“易置”正是華鈴詩中“蛹”的意象的一大特點。如上文所述，“蛹”的意象與性愛之間的關聯，在中國文化中似乎並無表現，而晦澀地存在於西方詩歌中。它被移植到現代漢語詩歌中，本身就是一種語言與意義的易置，也是〈愛情像一條絲棉被〉這首詩最接近西方現代主義詩歌的地方。

此外，華鈴的〈愛情像一條絲棉被〉也頗符合30年代現代派詩歌的特點。施鵬存總結現代派詩歌的四個特點為：“1）不用韻。2）句子、段落的形式不整齊。3）混入一些古字或外語。4）詩意不能一讀即瞭解。”⁽³⁵⁾ 華鈴的這首詩具有前面三個特點，而至於第四個特點則機智有餘而晦澀不足。施鵬存30年代在上海主編《現代》雜誌，主推受英美意象派詩歌影響的“意象抒情詩”，在當時的詩壇引起巨震。雖然《現代》於1935年停刊，但是若說1930年已經在上海開始創作新詩的華鈴沒有讀過《現代》，根本是難以置信的。誠然，孤島時期的華鈴畢竟年輕，沒有形成成熟穩定的詩風，有時候甚至惡趣頻生，如〈無情的美女〉；有時候靈光一閃，揮筆寫下帶有現代派詩歌特點的佳作，如〈牽牛花〉：



我是朵牽牛花，
 看去像隻鈴，
 祇是不會響。
 我是個啞的鈴。

我果真是隻鈴，
 又高高的掛在花棚了，
 那我一定要響，
 饒舌的，——
 “叮嚀叮嚀！”
 不管甚麼風。

我祇是隻啞的鈴，
 假如我是梵啞鈴，
 那我又可以響了。
 我嘴巴生在甚麼地方？
 你不用管！
 我就是會唱！
 唱得不同凡響！

我是隻鈴了，——
 小巧而又震耳的銅鈴，
 一天到晚我就“叮嚀叮嚀！”
 不過，
 教堂樓頂的大鐘也嫌無聊吧？——
 我過的又是多沒趣的生涯！

我是隻梵啞鈴了，
 我是
 柏加里尼·沙拉沙提的梵啞鈴！——
 我就是空前絕後大天才的魂靈；
 唉，我主人如今也死了一百幾十年了，
 我怎不，又悶得發慌！

我祇是朵牽牛花，——
 啞的鈴
 渺小的花之鈴。
 我不能隨風作響——

“叮嚀叮嚀！”
 我也沒有主人偉大的靈魂好仗藉
 發出美妙的聲音。

我祇是朵牽牛花，——
 啞的鈴
 我不會響，
 我沒有聲音。
 然而渺小的，
 我卻有我的生命！
 我快活，
 我有我的顏色！
 你看這蜂，這蝶，
 還有，紅尾巴的蜻蜓！

我不說，
 我一樣是鈴，
 所以不響
 為的是不擾你清聽。
 我不否認，
 它們的存在——
 “叮嚀叮嚀！”

我不說，
 枝頭的百靈，
 籬下的蟋蟀，
 就是我的聲音；
 我跟梵啞鈴一樣好，
 我也有我的聖風尼。

我還將告訴你
 渺小的我
 也許還保不到明天。
 祇不過
 這不是說我的生命！
 既有
 野火燒不盡的原上艸，
 何來我如此脆弱的魂靈？！

銅鈴
 銹了，
 梵啞鈴
 擱起了
 還封滿塵！
 你
 歲歲還將見我，
 牽牛花
 啞的鈴，
 一樣鮮明
 依樣不作聲；
 搖搖擺擺的，
 在籬間，
 幽徑。

 我是麻雀的朋友；
 我是村姑的花球。
 我有我的顏色！
 我有我的生命，魂靈！
 我
 牽牛花，
 花之鈴，
 渺小的，
 一隻啞的鈴。⁽³⁶⁾

華鈴再次用到奇喻修辭，自比“牽牛花”，其後整首詩圍繞着“牽牛花”的隱喻不斷擴展。這首詩的前半部分，即前六節，利用各種“牽牛花”的比喻，來探討如何發出聲音，亦即“響”的問題。第一節的喻體為“啞的鈴”，“牽牛花”形狀似“鈴”，花不會響，因此是“啞的鈴”；第二節的喻體為“鈴”，“牽牛花”有發出聲音的慾望（“那我一定要響”），假設自己是高掛花棚的“鈴”；第三節的喻體為“梵啞鈴”（即小提琴“violin”的音譯），牽牛花從前兩節因“牽牛花”與“啞的鈴”形似而產生的比喻，過渡到因“啞的鈴”與“梵啞鈴”聲似而產生的比

喻。“牽牛花”假設自己是“梵啞鈴”，這樣就能放聲歌唱，就能“唱得不同凡響”；第四節的喻體是“銅鈴”，呼應第二節的喻體“鈴”。此時“牽牛花”變成“銅鈴”，卻對自己產生懷疑（“我過的是多麼沒趣的生涯！”），因為它所發出的是缺乏藝術性的聲音；第五節的喻體是“梵啞鈴”，呼應第三節同一個喻體。此時“牽牛花”甚至變成意大利著名小提琴家帕加里尼（Niccolò Paganini）的小提琴，主人已往，“悶得發慌”；第六節回到最初的喻體“啞的鈴”，清楚地認識到自己不能“隨風作響”。前四節的隱喻皆為象徵性隱喻（symbolic metaphor），第五節到達高潮時華鈴用到的隱喻則是具體性隱喻（concrete metaphor）。這六節詩的情緒隨着每一節對“響”的不同態度而跌宕起伏：“牽牛花”從第一節不能發聲，到第二節一定要發聲，到第三節如果可以發聲，再到第四節發出沒有藝術性的聲音，再到第五節發出充滿藝術性的聲音，再回到第六節還是不能發聲。修辭的變化與詩情的起伏引領詩的節奏，正是施蛰存所提出的現代派詩歌音樂性的特點：“以詩意或情緒的抑揚頓挫為詩的音樂性。”⁽³⁷⁾

這首詩的後半部分，可以被看作“牽牛花”自我認識的過程，對生命意義的探索。“牽牛花”在第七節認識到自己的渺小，認識到自己並不能發出物理意義上的聲音，也認識到自己的顏色與生命；第八節，“牽牛花”說自己“不響”，卻不否認響聲的存在，依然“叮嚀叮嚀！”，結合第七節來解讀，“牽牛花”並非發出的物理意義上的聲音，而是生命的聲音；第九節，“牽牛花”借“百靈”和“蟋蟀”發聲，也有自己的藝術性，也有自己的“聖風尼”（即交響樂 symphony）；第十節，“牽牛花”認識到自己生命的短暫與燦爛，以“脆弱的魂靈”對照前半部分第五節“天才的魂靈”，並以“原上艸”暗示重生；第十一節給出“牽牛花”探索自我的答案，“銅鈴 / 銹了”呼應第四節，“梵啞鈴 / 擱起了”呼應第五節，這兩種會響的“鈴”已廢，而“牽牛花”這

隻“啞的鈴”卻歲歲重生，“依樣不作聲 / 搖搖擺擺的， / 在籬間， / 幽徑”；最後一節回歸喻體“啞的鈴”，既呼應第七節“牽牛花”的顏色和生命，也解開第一節對“不響”的困惑。後半部分前面幾節情感上較為平穩，在第十節到達情緒的高潮，在最後兩節回到歷經掙扎後的幽思與覺悟。“牽牛花”是整首詩的核心意象，將詩人起伏的詩情和精神的寄託具象化 (reification)，進而昇華為一個象徵 (symbol)，象徵孤島的生命之音。詩人在孤島以詩發出生命之音，不難看出詩人對時局的感懷。30年代末，抗戰不順，在孤島沉鬱的氣氛中，詩人以“牽牛花”自喻，響應孤島外的抗戰，以堅毅的生命之音抒發孤島不沉之志。華鈴正是這朵孤島上的牽牛花。

整首詩對尾韻的經營非常明顯。“鈴”、“啞”、“靈”、“命”、“蜓”、“聽”、“明”、“徑”、“鈴”在行尾的重複出現，形成比較明顯而不規則尾韻“ing”。詩的前半部分，還有“響”、“方”、“唱”、“慌”形成另一組不規則尾韻“ang”，而這一組尾韻則沒有出現在後半部分。不規則尾韻“ang”在上下兩部分的差異，對應“牽牛花”在上下兩部分對“響”的不同態度。“牽牛花”在上半部分希望“響”，因此有尾韻“ang”；而“牽牛花”在下半部分則不再執着，因此沒有尾韻“ang”。此外，〈牽牛花〉的音樂性還在於其具有類似藝術歌曲的結構，上下部分各有鬆散而明顯的主歌部分(頭五節)和副歌部分(尾一節)，80年代作曲家羅忠鎔將這首詩改編成女高音獨唱的藝術歌曲也不足為怪。⁽³⁸⁾ 藝術歌曲與新詩的結合，在20世紀中國也是較為常見的現象。藝術歌曲往往短小精緻，因此羅忠鎔必須對原詩進行縮減，筆者將其抄錄如下：

我是一朵牽牛花，
啞的鈴，渺小的花
鈴。我不會隨風作響
叮嚀，叮嚀，我發出美妙的聲音。

我祇是朵牽牛花，啞的鈴，
我不會作響，我沒有聲音，
然而，渺小的我，卻有我的生命。⁽³⁹⁾

羅忠鎔縮減出來的兩段歌詞，正好對應華鈴詩的上下部分。雖然歌詞沒有詩修辭上的張力，但是可以從側面反映〈牽牛花〉類似藝術歌曲的結構。

華鈴並沒有如施蛰存所說“放棄了文字的音樂性”，也並非嚴格意義上的現代派詩人。〈牽牛花〉在修辭上的藝術性不容置疑，華鈴卻在40年代中放棄藝術性的追求，轉而大量創作口語化的充滿激情的政治抒情詩。⁽⁴⁰⁾ 華鈴這一類的創作在〈可真是時候〉(1946)中可見一斑：

國民的公敵呀！
火箭炮，
衝鋒槍，
不是武器！

定製四萬萬五千把剮刀吧！
進攻人民的大豆、高粱，
啥子用哪！
進攻人民怨恨的心吧！！⁽⁴¹⁾

為此，李健吾曾對其提出含蓄的批評：“詩是寫出來的，你寫來的詩卻有時候不都是好詩。你應當再往語言裡揣摩，應當再往表現裡揣摩。光祇熱情不足以成為詩。因為詩是寫出來的。語言文字太有關係了。”⁽⁴²⁾ 許光銳的批評則更加直白：“他變成了一個詩底叛徒。他自誇他發現了一條嶄新的道路，一條健康的道路，一條脫去外衣露出本性的路。[……]我擔心的是：過度的自由與毫無拘束的熱情奔放，對藝術是否一種損害？”⁽⁴³⁾ 華鈴顯然不接受這些批評，並在〈一封公開信〉中對其一一歪曲反駁，言辭間不乏調侃之意。⁽⁴⁴⁾ 華鈴自比何其芳的一段文字標誌着他文風的轉變：“不管我的〈牽牛花〉比何



李健吾與華鈴合照

(取自《華鈴詩文集》，天津：百花文藝出版社，1994)

其芳先生《夜歌》以前的詩是否高明一點，我卻多多少少和何先生對自己《夜歌》以前的作品似的，不滿於我自己一度驕傲的〈牽牛花〉。”⁽⁴⁵⁾何其芳在30年代初創作的詩歌，詩意晦澀、意象瑰麗，後被收錄於《預言》；由於受到毛澤東〈延安講話〉的感召，詩風大變，熱衷於缺乏藝術性的創作朗誦詩，後被收錄於《夜歌》。劉再復將這種“思想進步，創作退步”的現象稱為“何其芳現象”⁽⁴⁶⁾。這種現象在華鈴的身上表露無遺。李健吾和許光銳的批評顯然集中於華鈴詩風的轉變上，而華鈴卻以寫詩所花費的時間來回應：“我寫作醞釀的時間比寫作的時間長得太多了。”⁽⁴⁷⁾不難想見詩人的棱角與倔強。

雖然何其芳詩風的變化使他落得“半個詩人”之名，但他的詩集《預言》還是讓人看到他早期在詩藝上的追求，以何其芳《預言》為題的研究也從不絕於學術界。而華鈴對自己詩歌中的藝術性否定得如此徹底，以致過去學者對他的印

象一直停留在熱衷抗戰文藝的、熱情四射的孤島詩人上，而沒有從文本上挖掘他的詩中的現代派特徵。華鈴在40年代大量創作的政治抒情詩將他帶有現代派特徵的詩作完全掩蓋，而且他這段時期對“詩人”的理解也在於“詩人”需要肩負的歷史使命，而非必須承擔的藝術責任。華鈴的想法也真實地反映在〈詩人與惡勢力〉這首詩中的兩節：

是的，正是他，你們一度愛戴的詩人，
用隱喻寫過
百十美妙而又完整的詩篇，
博得你們聲聲叫好；
累得過激的朋友還擔心——
他，為藝術而藝術了。

聽，現在，他詩人瘋了：
他丟了隱喻，丟了美麗的言詞；
他祇想罵，
不，他想打！——
他罵：“狗東西，王八蛋！”
他要行兇，他要造反。

當孤島時期過去，當八年抗戰和四年內戰結束，華鈴的政治抒情詩也寫到了盡頭。或許在華鈴看來，到了50年代，他心目中的“詩人”也完成了歷史使命，不再需要行兇造反，他對自己作為“詩人”的定位產生了疑問，創作的熱情也因此開始有所減退，到了晚年仍將自己看作“孤島詩人”。

【註】

- (1) 上海孤島時期的文學概況可參考陳青生《抗戰時期的上海文學》，上海：上海人民出版社，1995；上海社會科學院文學研究所編《上海“孤島”文學回憶錄》，北京：中國社會科學出版社，1984-1985。
- (2) 華鈴：《向日葵》，上海：五洲書報社，1938；《玫瑰》，上海：五洲書報社，1938；《牽牛花》，上海：聯益書社，1938；《滿天星》，上海：五洲書報社，1940。



- (3) 欽鴻：〈時代的號角——談澳門現代詩人華鈴的詩歌創作〉，《華鈴詩文集》，天津：百花文藝出版社，1994，頁1。
- (4) 欽鴻：〈華鈴年譜〉，《華鈴詩文集》，頁273-275。
- (5) 華鈴：《火花集》，福州：海峽文藝出版社，1989；《華鈴詩文集》，天津：百花文藝出版社，1994。
- (6) 〈編者的話〉，《澳門現代詩刊》第7期（1994），頁89。
- (7) 鄭煒明：〈80年代澳門的文學作品〉，《澳門教育、歷史與文化論文集》，廣州：學術研究雜誌社，1995，頁223。
- (8) 鄭煒明：〈澳門中文新詩史略〉，鄭煒明編《澳門新詩選》，澳門：澳門基金會，1994，頁111。
- (9) 欽鴻：〈華鈴年譜〉，《華鈴詩文集》，頁273。
- (10) 呂志鵬：《澳門中文新詩發展史研究（1938-2008）》，北京：社會科學文獻出版社，2011，頁73。
- (11) 朱壽桐：〈略談澳門新詩研究的學術路徑〉，《澳門日報》，2012年12月5日。
- (12) 見華鈴：《火花集》，頁80-83。關於“藝聯”的簡介，見鄭煒明〈前言一：澳門的戲劇活動與作品〉，《澳門當代劇作選》，澳門：澳門基金會，2000，頁3。
- (13) 鄭煒明：《澳門文學史》，濟南：齊魯書社，2012，頁58。
- (14) (15) 鄭煒明：《澳門文學史》，頁80-83；頁8-9。
- (16) 陳青生：《抗戰時期的上海文學》，頁143-144。
- (17) 欽鴻：〈華鈴年譜〉，頁193。
- (18) 見吳岩：〈記詩人華鈴〉，《書城雜誌》第1期（1994）：頁43-46；許光銳：〈回憶華鈴〉，《華鈴詩文集》，頁315-319。
- (19) 孫玉石：《中國現代主義詩潮史論》，北京：北京大學出版社，1999，頁304。
- (20) (21) 呂志鵬：《澳門中文新詩發展史研究（1938-2008）》，頁74；頁76-77。
- (22) 欽鴻：〈編後記〉，《華鈴詩文集》，頁329。
- (23) 華鈴：〈華鈴自傳〉，原刊《中國現代文學辭典·詩歌卷》，南寧：廣西人民出版社，1990，後收入《華鈴詩文集》，頁239-241。
- (24) 呂志鵬：《澳門中文新詩發展史研究（1938-2008）》，頁72；程逸：〈詩人華鈴〉，《信報》，1982年7月5日。
- (25) 許光銳：〈華鈴底道路〉，《火花集》，頁187-189。
- (26) 華鈴：〈無情的美女〉，《華鈴詩文集》，頁39。
- (27) “conceit”的譯名無關本文之宏旨，為了避免混淆，本文一律採用“奇喻”，雖然此譯未必合適。
- (28) 見楊柳橋：《荀子詁譯》，濟南：齊魯書社，2009，頁511-512。
- (29) 見費振剛、仇仲謙、劉南平校註《全漢賦校註（下）》廣州：廣東教育出版社，2005，頁926-928。
- (30) 見汪聖鐸譯註《會合聯句》，許逸民編《容齋隨筆全書類編譯註（下）》，長春：時代文藝出版社，1993，頁217。
- (31) Percy Bysshe Shelley, ‘The Witch of Atlas,’ in *The Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, ed. Mary Shelley, vol. 3 (Boston: Little Brown, and Company, 1864), pp. 77-78.
- (32) Ovid, trans. Joseph Davidson, *Metamorphoses* (London: B. Law, 1797), pp. 146-149.
- (33) *Oxford English Dictionary*, 2nd ed., 20 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1989). Also available at <http://www.oed.com/>.
- (34) 作者自譯，原文為：“It is not a permanent necessity that poets should be interested in philosophy, or in any other subject. We can only say that it appears likely that poets in our civilization, as it exists at present, must be difficult. Our civilization comprehends great variety and complexity, and this variety and complexity, playing upon a refined sensibility, must produce various and complex results. The poet must become more and more comprehensive, more allusive, more indirect, in order to force, to dislocate if necessary, language into his meaning.”見 T.S. Eliot, ‘The Metaphysical Poets,’ in *Selected Essays* (New York: Harcourt, Brace and Company, Inc., 1932), p. 248.
- (35) 施蛰存：〈《現代》雜憶〉，《施蛰存全集》（第二卷），上海：華東師範大學出版社，2011，頁279。
- (36) 華鈴：〈牽牛花〉，《牽牛花》，上海：聯益書社，1939，頁5-15。《牽牛花》中的版本與《火花集》中的版本（頁44-47）大體相同，祇改了幾個錯字，分行有數處不同。
- (37) 施蛰存：〈《現代》雜憶〉，頁282。
- (38) 羅忠鎔：〈牽牛花（女高音獨唱）〉，《中國音樂》第2期（1982）：頁65-67。筆者無從考究歌詞的作者究竟是羅忠鎔還是華鈴，鑑於羅忠鎔曾將許多詩改編成藝術歌曲，如〈涉江采芙蓉〉、杜牧的〈江南春〉、舒婷的〈二三事〉等等，筆者暫且推測羅忠鎔是〈牽牛花〉歌詞的作者。關於作曲方面的分析，見劉雪莎〈羅忠鎔藝術歌曲〈牽牛花〉分析〉，《中國音樂學》第3期（2008）：頁106-109；又見梁甫基〈亨利米特作曲技法在我國音樂創作中的運用〉，《藝術探索》第1期（1988）：頁53-63。
- (39) 羅忠鎔：〈牽牛花（女高音獨唱）〉，頁65-67。
- (40) 華鈴：〈一封公開信——給老師李健吾及其他工作上的朋友〉，《華鈴詩文集》，頁226-227。
- (41) 華鈴：〈可真是時候〉，《華鈴詩文集》，頁103。
- (42) 李健吾：〈給華鈴的一封信〉，《華鈴詩文集》，頁294。
- (43) 許光銳：〈華鈴底道路〉，《火花集》，頁189。
- (44) (45) 華鈴：〈一封公開信〉，《華鈴詩文集》，頁229-233；頁226。
- (46) 劉再復：〈赤誠的詩人，嚴謹的學者〉，《文學評論》第2期（1988）：頁6。
- (47) 華鈴：〈一封公開信〉，《華鈴詩文集》，頁230。



澳門特別行政區政府文化局
INSTITUTO CULTURAL do Governo da R.A.E. de Macau

澳門現代詩刊



REVISTA DE POESIA CONTEMPORÂNEA DE MACAU

第 **4** 期
1992-8

澳門五月詩社出版

《澳門現代詩刊》第4期（1992年8月）封面照片
題為“和艾青在一起”（1991年夏於北京王府飯店）。自左至右：（前排）艾青、舒望；
（中排）謝冕、高瑛、馬若龍、孫玉石、楊匡漢、高戈；（後排）龍協濤、錢光培。

“時代的號角”

澳門詩人華鈴其人其事

欽 鴻*

【編者按】澳門五月詩社曾於1992年8月出版的《澳門現代詩刊》第4期上特闢“向澳門老詩人華鈴致敬”專欄，刊載了中國江蘇南通社會科學研究所研究員欽鴻署名的文稿〈“時代的號角”——澳門詩人華鈴其人其事〉。該期主編舒望在〈編後記〉中記道：“欽鴻是研究澳門前輩新詩人華鈴的青年學者。本刊獲得他惠賜大作得以為澳門‘重新發現’一位蟄居於這個夢幻島的新詩大家而引以為榮。華鈴老先生年事已高，現仍隱居於澳門鬧市一隅。藉此向老詩人致以崇高的敬意！”隨後，在1993年6月出版的《澳門現代詩刊》第6期上又見到欽鴻的另一篇文稿：〈李健吾與華鈴的師生誼〉，其中寫道：“建國之後，由於複雜的原因，師生間的聯繫被迫中斷。直至1979年，華鈴的弟弟馮錦海打聽得李健吾還健在北京，便馳函告訴華鈴在澳門的地址，師生這才恢復了聯繫，重新通起信來。[……]至1982年11月李健吾病逝，他們的通信數量是過去數十年通信總數的幾倍。”據欽鴻所悉，中國現代文學館保存了由華鈴提供的李健吾致華鈴的“全套去信”，而其中是否也包涵了華鈴的“全套去信”呢？——此實有待即將揭幕的澳門文學館按欽鴻提供的路線圖快去尋寶回來，那真的可能是一筆殊為可觀的“澳門文學遺產”！本刊謹此轉載上述欽鴻兩文，好讓今天的澳門文學愛好者認識一下半個世紀前的一位澳門前輩詩人。

有人曾把澳門比作“文學沙漠”。其實這是無稽之談。澳門雖以賭城馳名中外，卻同中國大陸許多地區一樣，有着深遠的文學淵源。遠的姑且不論，就是今天，澳門文學界也大有人在。我這裡想介紹一位隱居澳門的老詩人，他就是30-40年代蜚聲上海抗日詩壇、被著名文學家鄭振鐸先生譽為“時代的號角”的華鈴先生。

華鈴原名馮錦釗，原籍廣東省新會縣，1915年5月誕生於澳門，早年就讀於澳門漢文學校、廣州知用中學，30年代初考入上海復旦大學，轉入國立暨南大學英文系讀書；1939年畢業後，曾短期出任雲南省立崑華中學英文教員；1942年返回澳門，經政府批准創辦了馮氏英文專科學校，並開辦私人健身院。與此同時，他還兼任澳門廣大

附中英文教員、中德中學體育主任；翌年離澳，輾轉任教於桂林、重慶、上海、香港等地；1953年重返澳門，恢復馮氏英專，採用錄音教授，開當時風氣之先。其間，他還教授過兩年小提琴，又在澳門綠邨電臺樂隊客串小提琴手一年。他於1975年退休，此後一直在家潛心讀書寫作。從上述簡歷觀之，華鈴與澳門有着親密的聯繫。他生於斯，長於斯，創辦事業於斯，最後又葉落歸根於斯。可以說，他的一生與澳門休戚相關，密不可分，他是澳門的兒子。無怪乎他對澳門感情深摯，多年來心繫神駐，即使晚年孤獨、重病在身，仍堅持不肯移居它處。另一方面，他對澳門也頗多貢獻，僅是馮氏英專，就為澳門培養了大批英語人材，他的音樂活動也為澳門文藝界增添了光彩。

* 欽鴻，中國江蘇南通社會科學研究所研究員。

然而，就華鈴一生而言，他的最大成就是詩歌創作。他是抗戰時期在我國有影響的青年詩人。在民族危亡的關鍵時刻，他以自己高昂、激越、別緻、動人的歌聲，積極投身於奔騰磅礴的抗日大潮，為中華民族的生存與崛起，獻出了自己的一腔熱血和無限深情。正是在這樣血與火的淬煉之下，他的睿智和詩才得到了極大的發揮，他的詩歌藝術不斷提高漸臻成熟。他的別具風格的詩作，對中國新詩的發展產生了一定的影響，並在中國新詩史上留下了深深的印記。

當然，華鈴的成長是有一個過程的。從書齋到社會，從吟咏個人私情到發抒民族大眾的豪情，他走了一條並不直捷的道路。他從小喜愛文學。1930年在廣州知用中學讀書期間開始詩歌創作，並寫出處女詩作〈姑娘我怎能愛你〉。這首標誌着作者感情早熟的抒情小詩，雖然不無遊戲意味，卻反映了作者較深的古典文學根基和寫詩的才華，因而受到正在該校兼課的中山大學教授張一凡先生的誇獎。這件事，對華齡日後走上詩歌創作之路頗具影響。時至晚年，他仍記憶猶新。

五年以後，他在復旦大學寫過一首新詩〈五月〉，陳子展教授看到後十分賞識，立即拿去以“並不自殺”為題，發表於自己主編的上海《立報》副刊，並加按語云：“此詩可與魯迅〈我的失戀——擬古打油詩〉同讀，原題為‘五月’。”陳子展先生的推愛，無疑如一把巨扇，更煽旺了華鈴酷愛詩歌的熱情。從此他對詩歌感情愈深，整日沉浸於詩境之中，如痴如醉。他的老同學吳岩先生在〈朝花夕拾〉一文中，回憶說華齡“天天寫詩，天天講他寫詩的甘苦”，可見一斑。

如果說，初期的華鈴尚未擺脫個人興趣愛好的局限的話，那末，隨着日帝侵略和民族危機的加劇，他便逐漸跳出個人溫情的小圈子，而發出了響遏行雲的抗日呼喊。

這時期，上海已淪為“孤島”，四周是汪洋一片的淪陷區，黑雲彌天，人心惶惶。而正在暨南大學讀書的華鈴卻與吳岩、舒岱等熱血青年勠力同心，創辦了一個旨在宣傳抗日救亡的《文藝》半月刊，從而打破了“孤島”上的沉悶空氣，給處於壓抑之中的上海人民注入活力和勝利

的信心。愛國學生們的熱情工作，得到了諸多進步作家的全力支持，《文藝》半月刊編得紅紅火火。當時遙在重慶的茅盾先生興奮地在《文藝陣地》上撰文，對該刊評價甚高，稱讚他們“在重重束縛之下”辦了個“頗有精彩”的刊物，“是值得敬佩的”（〈西方高原與東南海濱〉）。

作為《文藝》同仁之一，華鈴自然熱心參與辦刊活動，同時他也在該刊發表了大量詩作，如〈大樹歌〉、〈再會了，我親愛的朋友歐裕昆〉、〈知了〉、〈童謠〉、〈亭子間〉、〈戀歌〉、〈流浪人的心上秋〉、〈前進，前進〉（譯詩）、〈螳螂〉、〈鱉——烏龜〉、〈“沒有號數的師團”〉、〈未死的國人喲〉等等，幾乎每期都有他的詩作。可以毫不誇張地說，他是《文藝》的臺柱作者之一，他為《文藝》的抗日宣傳工作作出了積極的努力。

除了《文藝》之外，他的詩作還散載於上海《文藝新潮》、《綠洲》、《文藝復興》、《戲劇與文學》、《人世間》、《大英夜報》與《文字》等許多報紙刊物。但在他當時熾烈的抗日激情和旺盛的創作熱忱，報刊的有限版面已遠不能容納下他豐饒的詩篇。為此，他決定自費出版《華鈴詩六輯》，包括《向日葵》、《玫瑰》、《牽牛花》、《滿天星》、《勿忘儂》和《曇花》六冊（後因時間關係，後兩冊未能面世）。這些詩集的出版，為“孤島”上海的抗戰文學史和出版史，寫下了極有意義的一頁，也被暨大《文藝》同仁們引為美談。自此，“詩人華鈴”的名聲愈益響亮了。

縱觀華鈴抗戰時期的詩作，大體可以分為四大部分。首先是直接應和抗戰的心靈吶喊。詩人當時雖然尚是學生，但“天下興亡，匹夫有責”，在整個中華大地放不下一張平靜書桌的時刻，作為一個愛國青年，焉有無動於衷、袖手旁觀之理？大時代風雲，激蕩於他的心胸，使他不安於教室，而面向現實，以遒勁有力的詩句，唱出了一支支充滿着愛和情的動人歌曲，成了一個有成就的抗戰詩人。

請看詩人寫的〈狂徒頌——謹獻與拿破侖、希特勒及其徒孫們〉：

當你世上縱橫已倦、回守家園，
 你就跟鄰人再來個你死我活吧！
 請記取：古來好勇鬥狠之徒們，
 莫不“英雄到底”。
 乘人之危，是椿取巧生意，
 收獲往往一本萬利。
 你就變本加厲地兇狠吧，
 英雄事大啊，算甚麼，“遲早橫死”！

這首小詩以辛辣的筆調，鞭撻了日本帝國主義罪惡的侵略勾當，指明了它在中國人民英勇抗爭下必然“橫死”的可耻下場。詩中充滿着蔑視強敵的英雄氣概，和對抗日鬥爭的必勝信念，讀來大快人心。

詩人還把鋒利的匕首指向認賊為父、買國求榮的無耻漢奸，寫了〈大小流氓〉、〈狗的獻媚〉等詩痛加撻伐，尤其是標榜“為世間全體兩腳的雌狗雄狗而作”的〈狗的獻媚〉一詩，更把狗奴才的醜惡面自揭露得淋漓盡致，頗具“醒世”、“明世”、“警世”的作用，而詩人愛憎分明、嫉惡如仇的凜然正氣，和鞭闢入裡、入木三分的諷刺藝術，也在這裡得到鮮明的體現。

在另一些詩作中，詩人以現實主義手法，真實地反映了日寇侵略給中國人民造成的巨大災難，熱情謳歌了在神聖的抗日鬥爭中流血犧牲的愛國軍民。他把深情的讚詩獻給送親人上前線的女子（〈戀歌〉）、活躍在鬥爭前沿的兒童團（〈沒有號數的師團〉）、眾志成城的人民大眾（〈甚麼戲〉），甚至自己也表示，要把“提琴撇了”，跟抗日志士們“合伙”奔“赴前方”（〈再會了，我親愛的朋友歐裕昆〉）。

當然，詩人在縱喉高歌時，未必有為人民立言之意，但他在黑雲壓城城欲摧之際，站在中國人民的立場上，抨擊寇仇，痛斥罪惡，歌讚英傑，呼喚勝利，喊出了人民的心聲，反映了時代的主旋律，為全國人民同仇敵愾的抗日浪潮，起着激濁揚清、推波助瀾的作用。正是在這個意義上，他的詩被鄭振鐸譽為“時代的號角”。

華鈴的第二部分詩作，主要反映了他對人生、對社會、對複雜的事物的深沉的思考。在

這裡，雖然沒有直接表現抗日救亡的偉大鬥爭場面，但是詩裡說明的那些深刻的哲理，歌頌的那種頑強不息、奮力前行的精神，那種始終充滿着勝利信念的樂觀態度，同樣應和着時代的脈搏，問樣給廣大讀者以有益的啟發和巨大的鼓舞。

與前一部詩作不同，詩人在創作這些詩篇時，更多地採用了借物喻意的手法，含蓄地、曲折地表現着作品的主题。他用那不怕被雷霆掃光“滿頂華葉”，到春天“我又是一樣地向你婆娑，一樣地榮枝迸進”的大樹形象，激勵人們不畏強暴、充滿自信、鬥爭到底（〈大樹歌〉）。在〈炭〉一詩中，他頌揚了炭“一碰着火就立刻地燃燒——毫不遲疑地，化身為炭、為燼”的那種感人至深的獻身精神，令人聯想起浴血奮戰於抗日前線的愛國軍民。其他如〈牽牛花〉、〈筍〉、〈蜻蜓〉、〈橋〉、〈前後兩烏龜〉等詩篇，也都從不同側面，表達了詩人的所愛、所憎、所提倡、所反對，各各寓意深雋，啟人沉思。

有時候，詩人也直接抒寫自己對社會人生的體驗，以形象的畫面表達深刻的意蘊。如〈咱們〉上半首：

咱們
 山居早起，
 日頭出自咱們腳底。
 咱們雄視日出，
 紅光滿面，
 熱血滔滔，
 如海浪江湖。
 曙光是咱們的！
 咱們不識甚麼叫日出奇跡！

此詩的“詩眼”在最末兩句。“曙光是咱們的”，而世上沒有天降“奇跡”，祇有力抗寇仇，才能驅散黑暗，迎來“咱們”的“曙光”。在這裡，形象的描寫深化了詩的內涵，賦予了詩篇委婉的藝術美。

除了上述兩大類詩作外，華鈴在抗戰時期還寫了若干描寫日常生活和男女愛情的短詩。這兩類詩生活氣息較濃，藝術構思也多精巧，饒富美

的思想和情趣，是華鈴詩歌創作的一個有機組成部分。要全面瞭解華鈴其人其詩，自然不可對此忽視。祇是本文篇幅有限，不擬詳加介紹，且引一首〈當〉聊供讀者欣賞——

當各式各樣兒的嘴唇
都已淡忘
我還記得那麼一個
為含鉛筆而弄髒了的小嘴巴
那雙用來聽講的凝眸呀
也一樣
比最嫵媚的眼睛
在我的記憶裡
都要留得長久些

萊辛曾經說過：“決定人的價值的，是追求真理孜孜不倦的精神。”華鈴以詩為專業，視詩為生命，幾乎全身心地沉浸在詩的世界裡。他的老同學、老朋友，對此都有難忘的記憶。許光銳說：“一見面他就和我滔滔不絕地談論他自己底詩”（〈華鈴底道路〉）。吳岩也說，他“見到人就談散文學、談詩、談他自己寫詩的甘苦、推敲的過程，而且不惜把金針度與人，往往分析自己詩句的得意之處，得意地把個中經驗和盤托出”（〈懷念華鈴〉）。或許友人們不一定完全首肯華鈴的觀點，但大家無不為獨特的率直和天真而感動，為他這種對詩歌近於狂熱的愛和執着的追求而傾倒。

熟悉華鈴的人，都知道他的個性極強。他昂首傲對惡勢力，毫不妥協；他固執地堅持自己認為正確的事理，決不人云亦云。但他對於詩創作，卻不無謙和的態度。儘管他不會輕易接受別人的批評意見，但確有道理者，他不僅俯首服膺，而且將批評者引為摯友。他對自己的詩作的認真與苛求，也達到驚人的程度。幾十年來，他對過去創作的詩篇一直在反覆推敲、精心修改，幾乎每一首詩都與當初的自定稿或發表稿面目不同，而且這還遠不是最後定稿。他認為，詩人為着對自己、對讀者負責，應當不斷修改自己的作品，精益求精，以臻完美。如今，當我們翻開詩稿本時，不禁對他這種虔誠、刻苦和認真的創作態度，油然而生無限的敬意。

藝術家的成熟，標誌之一在於具有獨特的風格。華鈴的詩，在藝術上也有着自己的追求。它們看上去似乎平淡無奇，但決不是一杯白水，祇要細加咀嚼，不難發現其中的滋味。在這裡，沒有華麗的辭藻，沒有朦朧的意境，更沒有故弄玄虛的構思，然而，這些平白無奇的詩句卻頗有令人百讀不厭的魅力。詩人曾經說過：“‘看似平凡最奇絕’，是藝術上的最高境界。”此話道出了他的審美觀點和詩歌創作上的良苦用心。王統照先生評論道：“華鈴的詩為中國開闢一條大道——明白如話。既不做作，也不堆砌字眼，一句句讀下去使人感念，使人覺得是詩而不是話。作者須有實感而又有白描的手法，方能達到這樣以話作詩的地步。”可見，詩人刻意追求的那種質樸的美，那種自然的美，那種真誠的美，不僅打動了廣大的同樣真誠的讀者，而且也獲得了文壇的高度評價。

富有音樂的美，是華鈴詩作的另一個主要的藝術特色。詩人不僅生活在詩的世界，而且也生活在音樂的世界。他對音樂的愛好，並不亞於詩歌。無庸諱言，他在音樂上的天賦不很高，但多年的刻苦學習和音樂實踐，對他詩歌創作產生了明顯的影響。他的詩往往流貫着一種音樂的韻律，節奏鮮明，聲調和美，讀來抑揚頓挫，朗朗上口。無怪乎他的許多詩在當時的朗誦詩會上，受到讀者和聽眾的歡迎，不少享有盛名的音樂家，也都樂於為之譜曲。詩人曾贈我兩盤為他詩作譜曲演唱的磁帶，我一直珍藏着，有時取出來欣賞一番，那樂曲的和美動人，似乎更增進了我對他詩作的理解。

實至而名歸。對於華鈴的詩創作，其老師、著名文學家李健吾先生曾給予頗為剴切的評價。他在30年代為《華鈴詩六輯》所作的序文〈華鈴詩人論〉中指出：

華鈴的詩有節奏，一種非人工的音韻；字句不求過份的錘煉，意義不求過份的深切，然而一種抒情的幻想流灌在裡面，輕輕襲取我們的同情；[……]有熱情，不太奔放，有音響，不太繁碎。這裡是語言，是一切生活裡面的東西，無以名之，名之曰本色。



其實又何止李健吾？諸多文藝界前輩和同好，凡曾讀過其詩者，大多有美的稱譽。歐陽予倩先生讀了他的長詩〈給葉芝〉後，對他說：“我從來沒有讀過這樣的好詩，你真的非好好寫不可呀！”田漢先生說：“這篇〈滾〉是誰寫的？好大的魄力！”孫大雨先生讚不絕口：“我才讀到你的〈蟑螂〉，是篇好詩！是篇好詩！”蔣錫金先生則極力推薦他的〈牽牛花〉一詩，稱它是“我們公認為有朗誦詩以來最為成功的一篇”。還有楊振聲、查良釗、鄭振鐸、戴望舒、顧仲彝、黃寧嬰、柳無垢、林祝敵、歐陽文彬等著名作家、學者，都曾投以讚許的目光，充份肯定他對新詩創作的貢獻，諄諄勉勵他努力精進，爭取更大的成就。

華鈴也確實沒有辜負眾多師友們的厚望。幾十年來，他在忙碌於生活、工作的同時，從不忘情於自己所鍾愛的繆斯女神，辛勤耕耘於詩的園地。他一方面反覆修改自己的舊作，並精心附註，編成一部總結性的書稿《華鈴五十年詩作與分析》，還由福建海峽文藝出版社出版了一冊被列入“上海抗戰時期文學叢書”的詩選《火花集》，另一方面還不斷構思新作，完成了不少佳篇。他一向重視文學翻譯，曾譯過托爾斯泰的中

篇童話《傻瓜伊凡》、保羅·諾爾多夫和保爾·格累布合作的《九十一歌劇故事及五十三歌劇作家》、馬耶可夫斯基的著名長詩〈好〉等作品，並編成《譯詩集》一部。他的研究和寫作涉獵面頗廣，除上述作品外，還先後完成《改良英語音標》、《英語成語精選》、《英文散文選註》、《世界語錄精華》、《今千字文》、《聯與聯話》、《散文·隨筆》、《書翰集》、《華鈴抒情歌集》、《華鈴藝術歌集》、《運籌學》等書稿，真可謂碩果累累。

華鈴先生成就卓著而生性淡泊，他著述雖多，卻疏於發表，上述這些作品大多完成於定居澳門期間，而揭載於港澳報刊的祇有極少數。他也從不愛拋頭露面，無意周旋於社交場合，祇是潛游於詩與學問的王國，心不旁騖，自得其樂。因此，不但大陸文藝界漸漸淡忘了這位曾經名噪抗戰詩壇的詩人，就是在他定居數十年的澳門，也很少有人知曉他的存在。然而塵封的歷史終將掀開，一切曾對人民對社會有過貢獻的人都將受到人民的注意和尊敬。相信大陸和澳門人民一定有興趣瞭解華鈴先生其人其事，我因此也樂於略作介紹。

(1991年7月底寫於江蘇南通四風樓)

李健吾與華鈴的師生誼

30年代後期，著名文學家和翻譯家李健吾先生在上海暨南大學文學院任教期間，發現和培養了一批富有才華的學生，如翻譯家吳岩、劇作家張可、作家林祝敵等，還有曾被鄭振鐸譽稱為“時代的號角”的詩人華鈴。

華鈴1937年由上海復旦大學轉學到暨南大學外文系後，遂成為李健吾的學生。一開始，他祇是隨班聽課，雖然為李健吾的學識所傾倒，但與之並無多少接觸，也談不上甚麼私人友誼。直至有一次，華鈴的一首詩作引起李健吾的注意，他在欣賞之餘，又把它推薦給朱光潛，從此，兩人過往甚密，建立起深厚的師生情誼。

李健吾曾這樣描繪過他心目中的華鈴：“一個精神飽滿的年輕人，像大多數華南仕子，個子

不高，但是筋骨壯健，皮膚泛棕，沒有舊式文弱書生的氣象。他把詩當做糗糧。音樂是他此外唯一的伴侶。他有一副天賦的喉嚨，自然而中和，猶如他的詩句，流暢而有節奏。看他的臉，有線條，有輪廓，粗眉大眼，儼然如畫。獨自住在亭子間，浸沉在他的寂寞和心得裡面，追求光榮和勝利的‘造詣’。”

看來，是華鈴對詩歌執着的熱愛和全身心的投入，博得了這位著名文學評論家的賞識。所以，雖然他的門下學生如雲，人材濟濟，但對這位年輕的詩人，卻表現出非常的熱情。他常常約華鈴到他府上做客，也不時去華鈴所住的亭子間看望他，即使溽暑酷寒也風雨無阻。華鈴是個感情型的詩人，整日沉浸在詩的王國裡，遇人就興

致勃勃地訴說自己作詩的構思和甘苦，有些朋友不堪其厭，避之唯恐不及，而李健吾卻興味十足，常常端一把櫈坐在身旁傾聽他如痴如醉的陳述，或與之共同浮沉於詩情的海洋，或適時提出些中肯的指點。李健吾也常以自己初期作品的缺點為例證，推心置腹地與華鈴探討創作的途徑。師生倆見面傾談猶且不足，還喜歡借助書信，頻繁地作心靈的交流。現尚留存的李健吾致華鈴的幾封信，便真切地記載了兩人親密異常的師生之誼。

1938年7月間，華鈴完成了長詩〈再會了，歐裕昆〉的創作。當他把詩作奉呈老師時，李健吾不是一讀而過，而是吟詠再三，仔細體會和把握詩人的感情，不但認真提出修改意見，又主動轉給王統照主編的《大英晚報》副刊發表。在7月26日的信中，李建吾寫道：

那首“再會了”的詩中間，有兩節詩格外感動我。例如“你囑咐我不必寫信來”二節。也許因為你的情感太重，哭喊太過，所以有幾節略欠意味。例如第四節，我刪了，原因是拖踏（沓），重複，沒有特別的力量。第七節和第八節，我也刪了，幾乎因為同一的原因，另外還覺得是散文，而不是詩。你也許問我詩和散文的區別。自然很難說。最後三節我完全替你換了三節新的。因為我非常喜歡這首詩，讀着讀着，不由化入你的情感，另補了三節。[……] 我昨天另抄了一份，用你的筆名，當面交給王先生發表，總共是十二節。如若不用，或有稿費，都會直接寄給你的。你必須饒恕我的修改，我實在後悔我多事。這至少證明我多愛這首詩。我希望你區別一下 Crying Mood 同 Contemplating Mood，你有前者而少後者。發表之後，你可以罵我，再同我討論一番。因為我想這詩還可以寫好的。

李健吾不憚心神為華鈴修改詩作，並且毫不掩飾直陳己見，足見他對華鈴的喜愛、器重和誠懇。但他從不唯我獨尊，固守己見，一旦發現自己的意見不盡妥當時，便及時糾正，7月30日，他又給華鈴寫信道：

讀過你的信，越發不安了。我實在後悔我那時改你那三節的冒失。因為你知道，我雖說做你的先生，但是也是個人，也是個有詩情的人，一衝動，就信筆寫下去了。我覺得還是你有道理。你是原作者，我究竟是“讀者”呀。我回頭到王先生那邊去，如若能要回來，頂好，我再斟酌一遍，重新把你的詩交給他。怕的是他已經發了，那就糟透了。但是，我還有一個補救的方法，就是用你的原文寄到香港去或者內地去。無論如何，你的廬山真面目可以露的。

你可以看出我很誠懇。在創作上，沒有先後，祇有好壞。一個小孩子可以寫大人寫不出的傑作；一個學生可以寫先生寫不出的傑作；一個先生哪，向倒是rate（落伍）。

作為一個長者和為師者，李健吾對學生的由衷的尊重、熱情的鼓勵、無私的幫助，以及謙遜、謹慎的美德，在這裡都表現得淋漓盡致。

李健吾對華鈴的關心和幫助，不僅在於具體詩篇的寫作、修改上，而且還體現於對整個詩歌創作方向的把握上。華鈴在創作之初，對戀愛詩情有獨鍾，寫了許多頗為優美的情詩。但時值抗戰之際，又處於“孤島”的上海，畢竟應當放開眼光，面對殘酷的現實。所以，李健吾諄諄告誡華鈴：“我希望你更擴大你的詩才，不要老在戀愛中間轉圈圈，轉出傑作也好，否則索性暫時放下它。”他語重心長地指出：“生命也許沒有戀愛熱，然而究竟變化多，機會多。”這些話，對華鈴跳出唯美主義、戀愛至上的小圈子，投身抗日救國的火熱鬥爭和廣闊天地，起了很大的作用。

從這時起，華鈴戀愛詩的寫作量大為減少，而把主要精力投放在政治抒情詩的創作上。他以滿腔熱情關注着變動不居、血腥的社會現實，寫出一首首語鋒犀利、內容深刻的佳作，鞭撻黑暗與罪惡，謳歌光明與美善。其詩風，也從輕快、嫵媚一變而為沉着、有力、激昂、深沉，激蕩着大時代的風雲，躍動着社會前進的旋律，因而他的詩在上海詩壇產生了影響，被譽為“抗戰的號角”。

李健吾對華鈴公開的全面的評論，見於他發表在1938年11月香港《星島日報》副刊〈星座〉

(葉靈鳳主編)的〈華鈴詩人論〉一文。文章在肯定華鈴詩作的思想內容的同時，對它的藝術風格有這樣的評述：

有節奏，一種非人工的音韻；字句不求過份的錘煉；意義不求過份的深切，然而一種抒情的幻想流灌在裡面，輕輕襲取我們的同情。不像典雅的〈紅燭〉，巧妙多在文字的精緻；不像一般的詩歌，放縱熱情和文字遊戲；不像任何書呆子，流浪人；有熱情，不太奔放；有音響，不太繁碎。這裡是語言，是一切生活裡面的東西，無以名之，名之曰本色。

“本色”的美，這是對華鈴詩歌藝術的極高評價。這篇詩論，當華鈴籌集出版詩集《向日葵》時，李健吾曾贈以為序。四十餘年後，華鈴在海峽文藝出版詩集《火花集》時，李健吾又慨允以此為序文。這篇二千餘字的短文，成為他們數十年深厚情誼的一份見證。

1939年，華鈴自暨大外文系畢業。在離校南下、依依惜別之際，李健吾為華鈴寫了許多封介紹信，把他介紹給朱自清、楊振聲、陳夢家、孔毓棠、沈從文等文學界師友。他這樣做，是想讓學生在遠離上海、遠離學校、遠離自己之後，能在大後方繼續得到良師的指點和關照。他自己，也仍然在繁忙的工作和艱難的生活中，關注着華鈴的情況，他仍經常給華鈴寫信，幫助他提高認識生活和反映生活的水平。

抗戰勝利後，李健吾和鄭振鐸在上海合作創辦了《文藝復興》雜誌。這份40年代後期國統區文壇上頗有影響的刊物，是在相當艱難的條件下維持的。李健吾這樣敘述當時的處境：“如今的條件太不宜於弄文化事業了。一切在窒息中。一切忙亂，後來漸漸安定下來，卻看着國事並不因為勝利有所進步，反而處處顯得沒有辦法，心裡實在很痛苦。”儘管這樣，他關懷社會、關懷民生之心絲毫未減，而他也仍然以極大的熱忱給包括華鈴在內的文學青年以真誠的幫助。在名家雲集的《文藝復興》上，華鈴先後發表了翻譯獨幕劇〈被遺忘了的靈魂〉、詩歌〈再也無心跋涉〉等作品，在他的寫作史上，記下了值得紀念的一頁。

李健吾雖然與華鈴遙隔千里，而且自華鈴南下後再也沒有見面，但他始終關心着華鈴的生活和創作，並不時給予坦誠的指示。1947年7月，他致函華鈴，一面勉勵他執着於新詩創作的努力，一面也直言不諱地為他指出改進和提高的方向。信中說：

你一直還在為新詩努力，許多人早就走向回頭路了，你還是不放在心上。你的熱情就是一首好詩。但是，華琳，詩是寫出來的，你寫出來詩卻有時候不全是好詩。你應當再往語言裡揣摩，應當再往表現裡揣摩。光是熱情不足以成為詩。因為詩是寫出來的。語言文字太有關係了。我這祇是泛泛而言，就我的一般感覺而言，你的汪洋應當化為深厚。你嫌我的話直率嗎？但是，這才是友誼。你一定會原諒我的。

言之諄諄，凝聚了師生間披肝瀝膽的真摯友情。

建國以後，由於複雜的原因，師生間的聯繫被迫中斷。直至1979年，華鈴的弟弟馮錦海打聽得李健吾還健在北京，便馳函告訴華鈴在澳門的地址，師生倆這才恢復了聯繫，重新通起信來。歷經人世滄桑之後，他們誠摯無間的師生情誼更其濃烈，這時儘管遠隔千山萬水，通信卻極為頻繁，從此時至1982年11月李健吾病逝，他們的通信數量是過去數十年通信總數的幾倍。可以想見，他們當時的心情該是多麼地熱烈和激動。

如果說，在30-40年代，作為學生的華鈴較多地從老師處獲得幫助的話，那末，到了70年代末期則正好相反。因為那時李健吾已屆七十五歲高齡，並且經過多年的動蕩和磨難，落下了一身毛病，特別是由高血壓發展而來的冠心病，對他威脅很大。華鈴獲悉這一情況後，關懷備至。他先後從香港寄來各種藥品，給老師治病，還寫來長長的專函，以自己刻苦鍛煉身體的例證，建議老師亦製訂鍛煉計劃，嚴格付諸實踐，以期轉衰弱為強壯。

另一方面，他還盡全力幫助李健吾的法國文學研究和翻譯事業。十年浩劫之後，百廢待興。李健吾也雄心勃勃，亟欲大展身手，以彌補昔日無奈的損失，並在學術研究和翻譯工作上作出新的貢獻，但卻苦於資料的匱乏。華鈴置身澳門，卻對老師的苦悶感同身受，他跑遍澳門的舊書店

尋覓，又把幾個女兒發動起來，在香港、維也納乃至法國等地四處訪購，終於如願以償。1980年以後，李健吾已經體弱多病，而工作熱情卻殊為高漲，除了整理出版自己的戲劇創作集以外，還致力於翻譯《法國古典主義文學理論》、《現實主義論文集》等書，這顯然與華鈴對他的關心和幫助有很大關係。

當然，老師畢竟是老師。在領受學生幫助的同時，李健吾仍盡力給予華鈴博大的關懷。80年代初，華鈴把自己歷年的詩作作品整理出來，並附上自己的註釋與分析，編成一厚冊《華鈴五十年詩作與分析》寄呈李健吾。信中，他表達了想在大陸出版一本詩集的願望，說“我貪圖的是能一版萬數的銷路”。但實際上，大陸的出版情況也不盡理想，尤其是詩歌（而且是30-40年代的詩歌）因為銷路問題而難於出版。李健吾深諳這一情況，他沒有空口許願，而是竭盡微力，多方設法。他對華鈴寫信說：“你不知道，中國出一本書的困難。我自己還壓了好幾本書在手頭找不到出路。但是我又確實想讀一下你的作品。十萬字不算太長，說雖年紀大了，也還頂得住。但是要介紹一個出版社，把話許下來，就收不回了，而我又確實無把握。把你的作品寄給我吧。先讓我讀一遍，再說吧。出版不做保證。”

收到詩集審稿後，李健吾又寫信告訴華鈴：“我一定要看完，而且要仔細看，有好的，又沒有發表過，先挑出幾首來，發表一下如何？因為在中國先打出一條路來，此後就自然引人注意，出書就比較容易了。”他怕華鈴氣餒，又鼓勵道：“你又是華僑，又是詩人，這都是有利條件。但是你不要急，我慢慢會給你打開一條路的。”

李健吾為華鈴的詩集聯繫了許多家出版社，都因銷路問題而未成功。後來，這本題名為“火花集”的詩集，被海峽文藝出版社出版的“上海抗戰時期文學叢書”納入其中，李健吾聞訊非常高興。1981年9月他在上海時，還想着向主持此叢書的上海文學研究所有關人員打聽詩集的出版情況。為了表示支持，他答應華鈴的請求，將他寫於抗戰時期的〈華鈴詩人論〉作為《火花集》的代序。直至他臨終前，還念念不忘此書的出版。

李健吾生前，曾熱切盼望與闊別多年的華鈴會面暢敘，華鈴也同樣迫切想見到老師面聆教益。他原定1982年9月携妻北上赴京，後來因故推遲。不料李健吾不久卻突然撒手人寰，這使他們重逢暢歡的美好願望成為永遠的遺憾。華鈴在致師母的唁函中，對“著譯等身，文藝、理論、語言，俱臻峰頂，誠‘導’‘博’兩全，‘德’‘藝’雙修，名成，業立”的老師去世，極感哀痛，認為是一個“於家、於國、於世界文壇”的“可痛的損失”，也為自己沒有如期進京，把“老人家他賞賜親炙的最後一個機緣辜負了，斷送了”而追悔莫及。

數年之後，我因為編選華鈴的作品，曾與李健吾妻子尤淑芬女士寫過幾次信。承她熱情作覆，信中談及李健吾與華鈴親密無間的師生之誼，讀來令人感動。她說：

健吾在浩劫難免之後，縱然受病痛折磨，體力極度虛弱，而求知慾異常高漲，一心想奪回他被蹉跎的歲月，千方百計求得新出版的中外書籍，苦於體力不濟，想尋求靈丹妙藥，華鈴君為他在這方面所費的心血，豈能一謝了之，簡直等於剝削。為了(中國現代)文學館要保存書信，他(華鈴)忙着打印出全套存信，為了滿足文學館想留原件，最後把原件一並寄下，充份體現他的豪爽與口口聲聲推崇為老師的厚愛。無怪1982年，健吾滿懷喜悅盼望華鈴君夫婦來京相會未果，而感到熱切難待。看來與他預感到不久人世有關。

健吾生前不乏推心置腹的文學至交，彼此書信不斷，[……]華鈴君就是這些至交中的一位。

健吾一生豪放，不拘小節，最惱恨諂媚趨奉、口是心非之輩。他器重真才實學，對品德更視為第一位的。他對華鈴君的評價，正是對他的治學與人品的高度愛護，他倆的關係名為師生，實質無異兄弟。

這幾段話，對李健吾與華鈴的師生情誼，實在是一個非常恰當的概括。

(1993年6月初寫於南通)

余光中詩藝表現策略的流變軌跡

駱寒超*

余光中先生在寫於1967年的《五陵少年·自序》中有這麼一段話：

藝術家對於自己風格的要求，似乎可以分成兩個類型。一是精純的集中，一生似乎祇經營一個主題，一個形式。另一類是無盡止的追求，好像木星，樂於擁有十二個衛星。雷諾阿莫迪里阿尼屬於前者，畢卡索屬於後者。我的個性也傾向後者。同時，我更相信，凡是美，凡是真正的美，祇要曾經美過，便恆是美，不為另一種美所取代。在這樣的信仰下，我寫了〈吐魯番〉，也寫了〈圓通寺〉，創造了〈史前魚〉，再創造〈月光光〉。我不願站在〈吐魯番〉那邊，說〈圓通寺〉太古典；或是站在〈圓通寺〉這邊，說〈吐魯番〉太猛烈。我是藝術的多妻主義者。

這段話反映了作為“風格”體現的一個主要方面——詩歌藝術的表現策略，也是有多種的。至於對詩歌藝術表現愛“多變”的余光中不同階段的詩藝表現特色，他自己的態度則是一視同仁的，不作孰好孰壞的評說。

我無意於奢談余光中是傳統的或反傳統的，是現代派的還是古典派的，我祇想深入余光中新詩創作的腹地，梳理一下他多變的詩藝表現策略，並以一個讀者的身份，作出孰好孰壞的評價。

詩藝表現策略的核心是意象營造。意象營造之所以重要原因在於：它的類型選擇及與其它意



作者與余光中先生交談

象組合的方式，決定着語言物質材料的類別和句法結構的特徵，而獨特的語言物質材料和句法結構，又決定着體式的選擇，是用新格律體呢還是自由體，或自由格律體（亦稱節奏自由體）。回想三十五年前，1979年隆冬，我和已故武漢大學教授陸耀東一起在上海徐家匯上圖藏書樓查新詩資料時，曾聊及新月詩派的特徵。他說新月詩派的根本特徵是創建現代格律，我卻說這祇是外在現象，根本的特徵是情感較冷，意象太瘦。他頗不當一回事。現在回想起來，這正表明我對詩藝表現策略早就有一個系統化的初步看法：要以意象為邏輯起點來探討詩藝表現，才能說清楚問題。

意象可分兩大類：一類是類型化意象，一類是個性化意象。譬如“花”，可以包涵地球上千百種花，它是千百種花的類型——本體化的特徵，進入詩中作為意象，就是類型化意象。由於

*駱寒超，浙江大學中文系主任，浙江大學文科指導委員會副主任，從事中國新詩與中國詩學理論研究，出版《駱寒超詩學文集》（十二卷本）和詩集《白茸草》等。

涉及的祇是類型，所以這類意象比較抽象，祇是一個符號而已。但“花”是又可分成千百種的，有“紅花”、“黃花”，甚至打入講述者更多主觀感受的“笑着的花”、“含羞的花”等等，這就是個性化意象。值得指出的是：類型化意象若獨立存在，祇有認識的價值而缺乏興發感動的價值，祇有處在組合關係中，才能起這方面的作用，所以類型化意象要在詩中審美地運用決定性的一條是將它納入意象組合系統中。個性化意象在詩中則有獨立存在的審美價值。當然把它納入意象組合系統中更好，但它對這方面的要求沒有類型化意象那麼迫切、強烈。在新詩創作中，有一類人由於重用類型化或準類型化意象，也就決定了他較偏重於用規範化白話（國語）來寫詩，因為類型化意象在詩文本中的審美存在是意象組合關係的存在，要求語言表述明確，關聯嚴密，所以要講究詩法修辭規範。值得指出：這樣一種語言意象組合體，用來抒情，想像激活率往往不高。這就要求復還回環的音樂性來輔助。這一來，也就帶動出另一件事：這類詩文本在構造中須重用格律化體式。有鑒於語言的嚴格規範和意象的較“瘦”，是易於使新詩體式格律化的。於是這一路意象抒情的詩人也就愛採用新格律體寫新詩。新詩創作中重用個性化意象抒情的詩人，由於總愛把主觀意圖打入意象，使意象膨脹而又變形，加之形成意象組合體後又變得更加膨脹而又變形，也就決定了如下這點：具現意象物質材料的語言非得突破語法修辭規範不可，而主要成分的省略、句法的脫節跳躍化，疊詞排句，各類複合句的湧現等等，也就會使創作主體形成一股潛力，來突破格律體式的束縛。並且，由於憑個性化意象抒情，想像激活率高，對復還回環的音樂性要求並不那麼迫切、強烈，倒是偏重於同內在氣韻相應合的旋律化節奏表現了，正是這種種，使走這一路意象抒情路子的詩人也就較偏於用自由體詩的寫作。新詩創作中還有一路意象抒情的詩人，他們重視原型意象。這一類意象往往內蘊有千百年間傳承下來的審美性“種族記憶”，

後人看到這個意象往往馬上會引起一股來自於本能潛意識的特定審美感受，激活這樣那樣的定向聯想。這一路意象抒情的詩人為了拿這些原型意象在現代語境下復活，在新詩文本建造中發揮舊貌翻新的作用，就採用一種突破白話詞語與語法修辭規範，卻又能讓白話、文言與西方句法雜湊在一起的語言，來重現原型意象，進行抒情。這也決定了這一路意象抒情的詩人在體式上既不採用“死水”型的新格律體，也不採用極其放縱隨意的自由體，而採用詩行參差但又講究音節有機組合、並能與內在情緒起伏相呼應的語調節奏的那種自由格律體。這種詩體既能照顧到原型意象沿襲下來時特定的傳統格律化語境——這種語境給人以復還回環的吟詠性節奏感，同時又能照顧到原型意象用白話來顯示時必然會膨脹的性能。

以上三路意象抒情詩人各自形成的詩藝表現，實際上為新詩確立了三類詩藝表現體系，第一類可以聞一多為代表，第二類可以路易士為代表，第三類在當今臺灣詩壇頗有人在追求，最有代表性的該是余光中。不過余光中是一位集大成的詩人，他在詩藝表現風格上是一位“多妻主義者”，祇不過他這種“多妻現象”不是共時態的，而顯示為流變中更新。

理清新詩中三條詩藝表現路子後，我們就可以進入對余光中詩藝表現策略的檢討了。可以這樣說，從1948年正式開始寫詩到1956年，余光中的詩藝表現選擇的是聞一多一路。這段時間他共出版了三部詩集：《舟子的悲歌》、《藍色的羽毛》和《天國的夜市》。這些詩的藝術表現風格幾乎全是“新月”式的，我們很可以從它們中找出聞一多的、朱湘的、陳夢家的——甚至“新月”餘緒的孫毓棠的影子，但他比他們更灑脫，不過缺乏一點徐志摩的流轉。他這類詩大都用的是類型化意象，圍繞某一類詩思進行烘染，起某種裝飾性的作用。類型化意象很“瘦”，用以承載它的白話語言很規範，這些使他很容易寫成“死水”型格律體詩，如〈流星〉：

上帝在天上俯視着人間，
 祇窺到顫抖的紅光一片，
 祇窺到往日晴爽的地面，
 處處彌漫着告警的烽煙。

於是絕望而悲憫的臉上，
 悄悄地流過了淚珠一點，
 但除了幾隻失眠的慧眼，
 深夜裡有誰曾留心看見？

這首詩採用的是極類型化的意象，諸如“人間”、“地面”、“淚珠”等等，一個個符號而已，連在一起祇是在幻想淡薄的內容框架裡起一點使事件具體些的作用，談不上有象徵味，“淚珠”隱喻流星的感興功能也不強，所以用作意象抒情，意象很“瘦”，意象組合體不豐茂而顯得荒瘠。不過，這倒也有了個有利條件：意象的構造由於避免主觀因素過多加入，可以讓承載意象的白話語言自然而然地按語法修辭規範顯現，也為新格律詩體的使用大開了方便之門。這類詩他寫起來似乎很順手，一點小感觸就可鋪展成篇，因此寫了不少。它們在圓融和諧的藝術表現中顯示出余光中有對新詩傳統的深厚修養，但文本的原創性不足，新鮮感不強，看它們首首都好，卻大都是陳言套語的重複，無出類拔粹之作。他這樣寫了多年，寫到1957年，終於和這一條藝術表現路子告別，另求新徑了。

這樣就有了從1957年4月至1958年9月所寫後來結集成冊的《鐘乳石》和從1958年10月至1959年7月所寫後來結集成冊的《萬聖節》出版。在《鐘乳石·後記》中余光中說這部詩集標誌着“我的轉變期”，“風格的變化很大”。在《萬聖節·序》中，他說：“大部分作品乃有‘抽象’的趨勢，較以前的作品，它們漸漸揚棄了裝飾性與模倣自然，轉而推出一種高度簡化後的樸素風格。”這些話說得輕巧，份量其實很重。說真的，這可是余光中詩創作的藝術思路和詩藝表現的一場大變革，甚至是一百八十度的轉變。這場轉變最顯

著地反映在意象抒情上。他走上了一條全新的意象抒情路子，在意象構建上，他徹底拋棄了以前那種“模倣自然”如實呈現的類型化意象而採用了個性化意象，主觀意圖強行打入的變形意象。並且，這種徹底變形了的個性化意象已不是作為裝飾品而存在於詩中，而是作為具有感興功能的情思具現物——詩意內容而在文本中存在的。如〈星之葬〉中，寫夏夜流螢飛進窗內的那種情調，他把“夏夜”、“窗”、“螢火蟲”、“夢”以主觀意圖擬喻化，組合成這樣一個把現實情景完全變形了的意象組合體：

淺藍色的夜溢進窗來，
 夏斟得太滿。
 螢火蟲的小宮燈做着夢
 夢見唐宮，
 夢見追逐的輕羅小扇。

這裡把夏夜擬喻為一種可“溢進窗來”、把“夏斟得太滿”的液體（也許是冷飲，也許是冰過的酒，隨你去設想），把螢光擬喻為“做着夢”的小宮燈，且是“夢見唐宮，夢見追逐的輕羅小扇”的小宮燈，聯想高度展開，意象極度感興化，興發感動出一片如夢似幻的氛圍境界，使夏夜的幽渺夢趣在詩人心頭激起的飄然幽情充份感發了出來。這個變形意象組合體不再是裝飾，而已經是詩思內容化了。這種主觀變形意象抒情，使意象大為膨脹，從“一粒沙”裡再現了一個遼闊廣大而又繽紛多態的世界。當然，這種意象時空的大幅度展開主要的依靠是想像、聯想的活躍，卻也不可忽視一種擬喻化技巧的大力起用。如〈詩人〉一詩，這樣來膨脹“詩人”這個意象：

靈感的獵人，搜索於神秘的深谷，
 射如電的直覺的箭，
 擲天才之金閃閃的鏢槍——
 不捉奔兔，不捉驚鹿
 不捕戴假髮的獅，不擒紋身的虎，

祇追蹤一跡獨角的麒麟獸，
和一羽不朽的鳳凰。

詩中把“詩人”擬喻為“靈感的獵人”在“神秘的深谷”捕獵，並以此展開了一場多姿多彩的“搜索”獵物的表現，而以“祇追蹤”麒麟和鳳凰來隱示詩人抒情追求的高貴。這個膨脹了的意象具有動態的開闊度，並顯出意象內在構成的繁複、細緻和有機。這樣的意象表現就非得讓超越規範化白話用語的現代“詩家語”來呈示不可。於是也就有“靈感的獵人”、“直覺的箭”、“一跡”獨角的麒麟，“一羽不朽的”鳳凰等——這些反語法修辭規範、文言、白話與西方句法雜湊的語言被大力啟用。與之相應的是採用高度自由化的體式，不僅詩行參差不齊，並且根本不考慮音韻、節奏，連自由詩體必備的語調節奏也不講究，完全依賴主觀變形化意象的刺激作用激活聯想，來達到抒情的目的。

這條主觀變形的意象抒情路子不能說是余光中闖出來的，它有傳統的淵源，極重要的一個來源是西方的超現實派。中國新詩中也早有這個傳統，李金髮的詩中有這一類意象抒情表現的跡像，殷夫的〈一個紅的笑〉、〈意識的旋律〉等是較早自覺地走這條路子的典範作品。最能顯出這條意象抒情路子的開闊度的，是孫大雨的長篇抒情詩〈自己的寫照〉，它以對騷亂的巴黎大面積的抒寫來隱喻現代人的精神世界。這是一個巨型的主觀變形意象，且已高度象徵化了。此外像艾青的〈巴黎〉、〈馬賽〉，徐遲的〈都會的滿月〉以及歐外鷗、路易士的一些詩，在追求這一類被稱為超現實主義的抒情藝術上，大都相當成功。余光中在《鐘乳石》、《萬聖節》中的詩，也可包括《五陵少年》、《天狼星》中的部分詩作，這項意象抒情的藝術表現追求，比以上所舉的那些詩人來，我以為擬喻化的開闊度和意象組合的內在有機性是要略勝一籌的。當然內中也有像〈創造〉中這樣的意象構築：“在字的巷中遇見了永恆，在句的轉彎處意外地拾到進入不巧的

國度的護照。”這就有點做作了——雖說它也表現得巧妙。任何一種追求總難免有其兩面性，這是不足為怪的。作為一個讀者，我無法掩飾對這一路意象抒情的喜愛，也無法掩飾自己獨獨對余光中十八本詩集中的《鐘乳石》、《萬聖節》的偏愛。它們寫得有點野，有點狂躁，卻開闊、豐富——給人以太豐富的聯想，以及生命創造的力感。

但這種以充份發揮擬喻為能事、被稱為超現實主義的主觀變形意象抒情，畢竟是一項聰明的藝術，是一場屬於青春藝術的追求，靠聰明、靠青春活力是難以持久的，余光中也逃脫不了這條規律。所以第六本詩集《五陵少年》，又臨到了“風格轉型期”。在這本詩集的自序中他說：

我的詩集之中，恐怕再也找不出第二種像《五陵少年》這麼風格龐雜了。《五陵少年》之中的作品在內涵上，可以說始於反傳統而終於吸收傳統，在形式上，可以說始於自由詩而終於較有節制的安排。早一點的幾首，像〈敬禮，海盜旗〉，〈吐魯番〉、〈五陵少年〉、〈燧人氏〉、〈天遣〉等，或狂、或怒、或桀野、或淒厲，都有那麼一點獨來獨往的氣概。晚一些的，則漸漸緩和下來，向不同的方向探索。〈圓通寺〉是一個方向。〈香杉棺〉是一個方向。〈黑雲母〉又是一個方向。〈圓通寺〉應該說是一個重要的轉變，那些樸素的句法和三行體，那種古典的冷靜感，接通了去〈蓮的聯想〉之曲徑。最後幾首，像〈黑雲母〉、〈史前魚〉、〈月光光〉，已經揭示一種漸趨成熟的圓融感。

這段話告訴我們：這位不甘於“共時態”中擁有的“多妻主義者”又欲求“新歡”了，而〈五陵少年〉作為過渡期的橋樑，因了〈圓通寺〉而立下了他向〈蓮的聯想〉的方向作探求的里程碑。但就我的閱讀印象，〈圓通寺〉除了在悼念詩人的亡母這點上令人感動以外，未必有多少在探求新方向上值得特別記憶的東西。與其說這首詩是新方向

的里程碑，還不如說〈颱風夜〉、〈五陵少年〉更具里程碑的意義。前者的意象營構已回歸於“模倣自然”，而後者對“五陵少年”性格神態的描繪，更顯得真實而沒有多少主觀意圖使之變形，即使如下的一場精神表現，本來值得以高度主觀變形的意象來顯示，可他祇這樣寫：“我的怒中有燧人氏，淚中有大禹，/我的耳中有逐鹿的鼓聲。”好大的氣概！依舊是力的藝術創造，卻已不是極度主觀變形的超現實意象抒情，卻以原型意象在現代詩境中作平實而又特具宏大氣概的象徵藝術來顯示。這就使余光中為他從超現實主義轉向新古典主義的抒情新路子定下了方位。緊接着在寫〈五陵少年〉半年後，也即寫成〈圓通寺〉四個月後，他寫出〈春天，遂想起〉一詩，才為他通向〈蓮的聯想〉中的新古典主義意象抒情鋪下了最堅實的路基，甚至可以說這才是“始於反傳統而終於吸收傳統”，進入以〈蓮的聯想〉為標誌的“新古典期”的里程碑。這是一首讀之令人涕下的鄉愁詩，比詩人另一首具有相同內涵的〈鄉愁〉更豐富，更有文化底蘊。這種豐富的文化底蘊是由“江南”這個十分豐滿的文化意象感發出來的。全作就圍繞着“江南”展開。由於“江南”是個具有原型意蘊的文化意象，牽連到許多文化色彩極濃的典故。余光中對意象抒情作新古典主義探求的最重要成就是把“江南”和吸附於“江南”周圍的典故在直接抒情的框架中有機地組合成一個略具主觀變形、卻以“模倣自然”為基礎的意象組合體，如“唐詩裡的江南”、“小杜的江南”，“蘇小小的江南”、“失蹤在酒旗招展”中的“乾隆皇帝的江南”、“遍地垂柳的江南”、“杏花春雨的江南”，來對直接抒情作烘染——似乎他又要把意象功能轉為“裝飾性”的了。試看：

喊我在海峽這邊，
 喊我在海峽那邊
 喊，在江南，在江南
 多寺的江南，多亭的
 江南，多風箏的

江南啊，鐘聲裡
 的江南
 （站在基隆港，想一想
 回也回不去的）
 多燕子的江南

這才是始於反傳統又終於吸收傳統的、既有適度主觀變形又以自然描摹為基礎的新古典意象抒情，而承載這個意象組合體所使用的語言，是比白話要流暢，要不守規範（如“小杜的江南”、“我祇能娶其中的一朵”、“噴射雲三小時的江南”）的，它是以口語、文言詞語及它們特有的句法相結合的語言。活潑、生動、又有古典美的韻味。特別值得指出的是，這種豐潤而不肥碩的意象和以流利婉轉的語詞句法構成的語言，十分管用，它們能為以全篇長短句旋進節奏和以詩行詞語呼應性重疊造成復迴環的詩節節奏相結合大開方便之門，從而達到回環旋進，一步步推向意象感受深層處的那種語調節奏效果。它有詞曲味，卻並不凝固。究其根本特色，是能給人以自由詩體自由流轉的語調節奏感。這樣的詩很講究翁方綱所竭力主張的肌理，沒有高度詩學修養是分不開來的。

從〈春天，遂想起〉開始引路，余光中又進入〈蓮的聯想〉中一些新古典主義名篇的寫作。我指的是〈等你，在雨中〉、〈碧潭〉，它們和〈春天，遂想起〉的詩思內涵並不一致，但詩藝表現是完全一致的。

感謝余光中，他以〈春天，遂想起〉、〈等你，在雨中〉、〈碧潭〉確立了完全屬於他自己的一個既有傳統意趣又具現代精神的詩藝表現體系。他以這三首詩為百年中國新詩提供了一個“余光中體”。

可惜他用這一詩體寫成的新詩文本太少了。《蓮的聯想》出版後他還為詩壇奉獻出多部詩集，內中不乏佳作，但就詩藝表現策略看，他既沒有在“余光中體”上深化下去，也再見不到有詩藝表現的新探求。不過我們有信心期待他還會在生命的晚年開拓出一片詩藝表現的新天地。因為，余光中是一位永不知疲倦的詩藝探求者。

曲彰史乃現 水到渠自成

戴定澄《二十世紀澳門天主教音樂》述評

劉正國*

二十世紀 澳門天主教音樂

獨特歷史背景下的
作曲者與作品

戴定澄 圖



定澄教授新近奉獻出的一部力作——由澳門特別行政區政府文化局“學術研究課題獎勵”項目資助並出版的《二十世紀澳門天主教音樂——獨特歷史背景下的作曲者與作品》。

*劉正國，上海師範大學音樂學院二級教授，音樂史學家、笛箏演奏家，國家專利樂器“九孔箏”、“七孔笛”發明人。代表性論著有：《賈湖遺址二批出土的骨箏測音採樣吹奏報告》、《“樂”之本義與祖靈(葫蘆)崇拜》和《中國古箏考論》、《中國上古樂史探論》等。

澳門之地，偏於邊陲一隅，雖為“彈丸一海區”，自16世紀中葉以葡萄牙航海者的登陸、定居為先導的通商開埠四百多年來，這一方海天遼闊的水土、這一方華夷雜處的人群，卻因其獨特的人文地理環境和歷史制度背景，產生出了世所矚目的中西交融之文化。如今，澳門舊區那五步一樓、十步一閣的壯麗典雅、風格各異的天主教堂建築群，直令觀光者目不暇給、歎為觀止。這一曾經的“天主聖名之城”已被成功地界定為世界級的文化遺產。然而，與之未相適應的是，伴隨這一物質文化遺產而產生出的獨具特色的非物質文化遺產，特別是最早體現“西樂東漸”而源遠流長、積澱豐厚的澳門天主教音樂文化，卻並沒有得到相應的彰顯，似乎還一直“藏在深閨人未識”！這一令人遺憾的現狀，也曾令澳門本土有責任心的文化人憂心忡忡。值得慶倖的是，一位專業精深、勤勞智慧的學者以他矻矻窮年、鏗而不捨的研究，為我們彌補了這一大缺憾，那就是澳門理工學院戴



聖若瑟修院聖堂內的管風琴

一

戴定澄先生出生於上海，早年以優異的成績畢業於上海師範大學音樂學系並留校任教，後赴日本國立靜岡大學研修，再入上海音樂學院攻讀作曲技術理論博士學位，為著名和聲複調大家桑桐先生的高足。約當十餘年前，戴定澄先生即以其卓著的學術成就和出色的管理才能，擔任了上海師範大學音樂學院院長、音樂學碩士學科帶頭人。這期間，他在上海高校領頭創立了頗具影響的“萬方青年交響樂團”並擔任首任團長，同時身兼着音樂界的重要任職：上海市音樂家協會副主席、上海音協音樂理論藝術委員會主任等。不知是命運的合該使然，還是冥冥中的天主引領，正當其學術事業如日中天之際，一個偶然機緣的出現，他毅然辭別了繁華的國際性大都市上海，來到了位於南海邊陲的澳島小城，應澳門理工學院聘請擔任其屬下的藝術高等學校全職教授和校務委員會主席職務。

來澳後，他很快就被這座生機盎然而又井然有序且有着獨特歷史文化背景的海區小城所吸

引，“工作環境令人愉快，在深深感受此地音樂文化的多元、多層、多面特色的同時，亦時時在為音樂學者應有的一份社會責任和相應貢獻而思索”⁽¹⁾。於是，“一個勤勞的學者身影，常常出現在音樂會、研討會、藝術展覽的場合，常常出現在不同社群、族裔的音樂聚會與研究之中。這位才華橫溢、文質彬彬的教授，常常帶着微笑與廣大音樂工作者相逢恨晚，相知相悅，傾聽他們講述的音樂故事、源流，協助他們整理曲譜、史料，這樣一頭栽進澳門音樂史料、曲譜之中，掌握了許多第一手的資料和文本，朝幹夕惕地不斷為澳門的音樂教育、音樂表演、音樂創作、音樂研究獻出一部又一部具有目光深邃、視野廣闊、見解獨到的著作。”⁽²⁾

自2003年9月以來，在居澳不過短短的十年間，正是帶着這一份學術上的尊重和強烈的建設澳門音樂文化的使命感及滿腔熱情，憑藉着深厚的學養和專業技術能力，戴定澄先生在繁重的行政管理和教學工作之餘，研究與寫作的激情似瀑、文思如湧，筆耕不輟地在音樂專業雜誌及各類報刊中發表了大量的論文

和評介，並先後撰寫出版了“音樂與澳門”系列專著：《音樂教育在澳門》、《音樂表演在澳門》、《音樂創作在澳門》以及《澳門音樂簡史》、《澳門城市音樂紀事2004-2008》、《澳門高等音樂學科展望》（主編）和新近奉獻的《二十世紀澳門天主教音樂》等專著。這些豐碩而難能可貴的澳門本土音樂研究成果，“為澳門音樂文化史譜寫出了燦爛輝煌的一章，作出了澳門前所未有的本土音樂學術研究的巨大貢獻”⁽³⁾！2013年12月，在澳門特區政府的“二零一三年度勳章、獎章和獎狀”的頒授儀式上，戴定澄教授以其對澳門本土音樂文化研究的卓越貢獻而獲得了“文化功績勳章”的授勳⁽⁴⁾，可謂是天道酬勤而實至名歸。

二

《二十世紀澳門天主教音樂》一書，堪稱戴定澄教授居澳後苦心孤詣、殫精竭慮地研究本土音樂文化“十年一劍”的扛鼎之作。該著以澳門早期天主教音樂傳播的豐厚傳統為背景，重點闡述了20世紀澳門天主教音樂作曲家與作品的繁榮與多彩。所論所敘，皆建立在前翔實可靠的一手資料和深入貼切的專業技術分析的基礎上；以曲帶史，在高品位的文化層面上，彰顯了特定制度及文化背景下的澳門小城中似乎一直被塵封而瀕臨湮沒的、體現着獨特“西樂東漸”的澳門天主

教音樂之史實。作為一部音樂之著，作者別出心裁地以獨特的架構，前設“引子”、後有“尾聲”，作了主體為“四大樂章”的宛若交響樂曲式的文本陳述，表達出文字與音樂表述相得益彰的恰到好處。

書的“第一樂章”主題為“澳門天主教音樂文化的歷史傳承與二十世紀禮樂創作之綜述”。作者在大量爬梳各類相關的音樂史料、樂譜，躬身造訪眾多有關音樂家、學者的基礎上，對澳門早期以宗教傳播為背景的聖保祿學院（聖保祿公學）以及其後的聖若瑟修院兩個重要學府的濃重印跡進行了文本史料與口碑資料相互參證的探究和追記，披露了不少在大中華音樂文化史中有關天主教音樂傳播的罕為人知的重要細節。如：至少在16世紀的中後期（明代），澳門聖保祿公學的教學中就已有了音樂科目的蹤影，這不僅是澳門高等教育的肇始，更是中國近古史上第一個西式教育的樣本；1589年的澳門，在教會重大禮儀節日裡，已經可以看到師生們的悲劇演出，並配上音樂伴唱；1591年就有了聲響宏大、顯現天主神威的教堂樂器管風琴，“奏之三巴層樓上，百里內外咸聞聲”；早於上海音樂學院成立之前，聖若瑟修院就已經有了出色的合唱團和組織良好的管弦樂隊，修院的歌詠團演出則是“全澳門最好的，香港都及不上”等。“聖保祿公學及其後的聖若瑟修院的這些音樂活動，不僅是在中國最早的音樂活動之一，而且在遠東也是首屈一指



聖若瑟修院當年使用過的樂器之一（聖若瑟修院供）

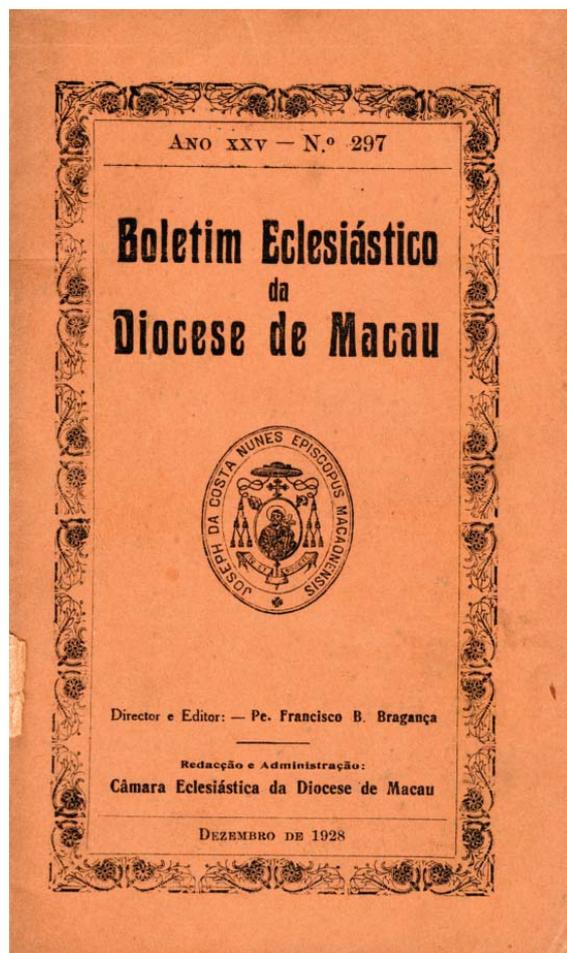
的。”⁽⁵⁾ 這些眾多細節的描述與披露，雖然祇是該書敘論的背景，卻讓我們看到了許多原先不為人所悉知的中西音樂文化交流的重要史實。

在聖保祿學院的音樂教學及天主教相關的宗教禮儀活動的豐厚背景及影響下，兩三百年前的澳門教區就已經呈現出非同一般的天主教音樂繁盛特徵；而到了20世紀，則更是形成了以聖若瑟修院為中心的豐富禮樂創作文化及多彩的音樂生活。向負盛名的聖若瑟修院，是繼聖保祿學院後澳門的最高學府，也可以說是近代史上澳門天主教音樂的搖籃。本章中，作者重點闡述了“20世紀澳門聖若瑟修院總體的音樂情況”、“以修院為活動中心的外來神父之音樂貢獻”、“本地天主教神父和信徒的音樂創作概況”、“出自修院的職業音樂家林樂培和劉志明”等四個方面的內容，並以“附錄”的形式，節選了20世紀中《聖若瑟修院年報——計劃安排》中的各修生名錄及其所主修的神學、哲學和音樂等課程，其中音樂課程的科目就有“音樂與合唱”、“風琴”和幾乎是貫串修院課程始終的“額我略聖詠”等。概括地展示了20世紀在獨特的人文、地理及制度條件下所形成的以聖若瑟修院為中心的澳門天主教音樂教育及禮樂創作活動的多彩局面。

接下來的“第二樂章”、“第三樂章”是本書的主體部分，作者分別以“20世紀澳門教區主要外來作曲家（神父）及其作品”和“20世紀澳門天主教會本地神父及教徒的禮儀音樂創作”為主題，依人析曲、以曲顯史，對近現代澳門天主教音樂的聖樂作品創作與傳承進行了深入而翔實的論述。

眾所周知，澳門四百年前的開埠，是以葡萄牙人的登陸通商為標誌的，而此後的澳門很長時間是在葡萄牙的管轄之下。葡萄牙人奉“天主教”為國教。“在澳門允許通商的第一年——1554年，就有耶穌會天主教士來到澳門，隨後，方濟各會、多明我會及奧斯定會的教士紛紛來澳，並先後設立會院、建築教堂。”⁽⁶⁾ 故澳門往昔猶有“東方梵蒂岡”之稱。天主教的傳播，

西方的學術文化完全由天主教神父來傳遞，而音樂則是教會禮儀的重要部分。和其它任何宗教一樣，天主教的宣經佈道，首先要克服不同語言間的障礙，而“音樂”則是溝通的必要橋樑。“在全世界聚居的人群，各國有各國的語言、各地有各地的語言，正所謂‘一方水土養一方人’，一方人創造了一方特有的語言。然而，音樂卻不一樣，它是一種公認的世界性‘語言’，能訴諸世界範圍內任何種族和人群。其奧秘就在於：音樂構成最根本的‘音階’，不是像‘語言’那樣屬於某一方人特有的創造，而是一種聲學現象的物理使然，這種物理使然的‘高低有階’的音階在全世界所有民族和人群中，使用幾乎都是一樣。因



刊載馬炳靈神父任命通告的《澳門教區月刊》第297號



司馬榮神父

而，‘音樂’這才有了‘世界語言’之屬性。”⁽⁷⁾故此，一種宗教在異國它邦的傳播，必定要借助音樂這一具有世界屬性的“語言”，將文字教義闡述中孕育的韻律昇華烙刻在信徒們最接近靈魂本質的音樂聽覺上。在天主教禮儀中，天主的聖言及教會祈禱正是以一種詠唱的形式來呈現的，稱之為“額我略聖詠”，也就是“唱的聖經”，直接導源於聖言和聖祭禮儀，通過純淨清明和諧的音樂旋律來為陶育教友心靈提供神聖的氛圍，使其凝神參悟及活出天主在聖禮中的恩寵、在基督內成熟。正因如此，肩負傳教佈道的天主教神父往往都是通曉音律的飽學之士，抑或是精通音樂的作曲大師。

在澳門早期的天主教傳教士中，包括16世紀末先後奉命待在澳門研習中國語言文字、風俗習慣、等待機會進入中國傳教的意大利籍傳教士羅明堅、利瑪竇，以及後來抵澳並參與了聖保祿學

院音樂教學的葡籍著名傳教士徐日昇等，都是一些精通音律而躬身踐行的典範。對此，書的前章業已追溯。時至20世紀，以聖若瑟修院為活動中心的外來神父的聖樂創作及其對澳門音樂的貢獻，則更是在文化承繼上達到了一個歷史的新高點。在“第二樂章”中，作者首選了三位先後來澳並在聖若瑟修院任音樂教職的外來神父，對他們在忠實於教會音樂的基礎上所創作的各具風格的宗教作品進行了列述介紹和專業的技術分析。

第一位是1924-1928年澳門天主教音樂的領導者馬炳靈神父。他是從羅馬宗座聖樂學院來的名作曲家，擔任聖若瑟修院的音樂教職及樂隊和合唱團指揮。其對16世紀的多聲音樂及單聲頌我略有着深厚的認識。在澳期間，他創作了不少聖樂和俗樂作品，書中披露了其中的部分作品名錄與簡介，並選取了〈基督服從至死〉(Christus Factus Est) 樂曲作為範例，通過對作品的定旋律聲部特徵、和聲及複調對位的技術分析，指出馬炳靈神父的創作理念、技法及情感與風格表達等方面，明顯和意大利文藝復興時期的宗教合唱一脈相承。

第二位是1939-1966年主政的司馬榮神父。他是來自維也納和柏林音樂學院的作曲家和樂隊指揮，主持聖若瑟修院複音樂團並任管弦樂團指揮，教授額我略聖樂及高級和聲學、對位法等課程。他在澳工作了整整二十七年，可謂桃李滿門，貢獻良多，澳門本土眾多的神父信徒作曲家如莫慶恩、林家駿（主教）和鄧思恩等都是他的入室弟子。司馬神父的聖樂創作熱情洋溢而引人入勝，富有浪漫主義的美感。書中披露了他在澳創作的作品共一百一十八部（其中的一些聖歌在中國大陸也流傳甚廣），同時選取了幾乎所有澳門天主教堂唱詩班都能朗朗誦唱的、成為代表司馬神父“音樂形象”式主題的〈可愛的童貞花〉一曲，進行了兩個不同版本的旋律、架構、和聲及演唱語言等方面的比較研究，分析它是一首富於浪漫情調的、透露着敏捷樂思而閃耀着靈感光輝的短小而靈性的傑作。



區師達神父手稿之一（選自澳門聖庇護十世音樂學院紀念區神父圖片展覽會，2013年1月12日，澳門陸軍俱樂部）

第三位是1943-1983年間葡萄牙籍的區師達神父。他早年曾於聖若瑟修院修讀，後晉鐸並任聖若瑟修院教職，又入葡萄牙國立音樂學院深造。自50年代起，他先後在澳創辦了複音合唱團、澳門聖庇護十世音樂學院和澳門室內樂團等。區神父的聖樂作品風格新式而兼具葡國與東方神韻，書中披露了他在澳門創作的作品多達一百五十多

部。值得稱頌的是，出於對“第二故鄉”的尊重和熱愛，區神父的創作中包含了不少具有中國風味的作品。該書中，作者除了選取其聖樂作品〈堪受讚美主耶穌〉(Louvado seja)作為範例分析之外，還對他的一首中國風味的俗樂代表作鋼琴曲〈澳門景色〉作了深入細緻的技術分析和研究，認為這首三樂章的鋼琴曲在曲體結構、調性安



顏儼若神父

排、和聲對位寫作以及主題的呈示和發展等手法上，都展現出曲作者精細的構思和相應深厚的技術功底，運用富於新意的語境和色彩，在鋼琴音響上描繪出一幅“富有中國情懷的澳門風景畫”，是一首外國人寫作中國風味鋼琴曲的傑作。

以上三位堪稱澳門當代天主教音樂創作和表演活動方面代表性的傳奇式外來神父。他們的作品“既有歐洲文藝復興的風範，又有自由對位技法的寫作，同時又可以看到近現代的格調趣味，這就給澳門地區宗教音樂的教育以及創作的發展，奠定了起點高、路子正、語訊新的特點。”⁽⁸⁾正是基於這些衣鉢真傳的外來神父口授心傳、言傳身教的直接影響，澳門本地一批侍奉天主信念的神父或信徒，直接或間接地出於聖若瑟修院較為嚴格的音樂技術培訓背景，接受了正規的對位法、和聲學、鍵盤學、弦樂及額我略聖詠等音樂課程的訓練，從而為20世紀的澳門天主教音樂創作注入了活力，形成了華人地區較為罕見的近現代天主教音樂創作群體。

該書的“第三樂章”就這一音樂創作群體中

較為著名的人士及其禮儀音樂作品進行了逐一評述，主要有：

一、非華人的本土神父與信徒：顏儼若神父（馬炳靈的高足，聖若瑟修院副院長，精通樂律的學者和語言學家、教育家）的中文彌撒曲〈垂憐曲〉、〈歡呼歌〉和〈羔羊頌〉等；羅保博士（天主教信徒、出於聖若瑟修院修讀的大慈善家）的〈聖歌〉（Ave Maria）；莫慶恩神父（聖庇護十世音樂學院院長）的四部和聲作品〈黎明〉（De Madrugada）等。

二、本土的華人神父與信徒：李冠章神父譯詞作曲的〈主，我感謝你〉；梁加恩神父的聖歌〈諸聖禱文〉、〈福音前歡呼〉和〈遣派禮〉；林家駿主教的〈Ave Maria〉；鄧思恩神父的聖樂作品〈謝主曲〉、〈耶穌我信你〉、〈基督，光榮的君王〉、〈我們同歡聚〉和〈我的心靈渴慕平安〉等曲；巢樹森（崗頂聖奧斯定堂聖詠團團長）的〈聖禮頌〉、〈歡呼曲〉、〈垂憐曲〉和〈羔羊頌〉等曲；伍星洪（澳門“嚶鳴合唱團”指揮）的〈亞肋路亞〉、〈光榮頌〉、〈天主經〉、〈天下萬國〉和〈歡欣聖誕〉等曲；林平良（澳門“嚶鳴合唱團”團長）的〈十字架形〉等。

本章對這些當地神父教徒作曲家聖樂作品的創作在音樂的本土化、詞曲的地方語言音韻、音階調式及和聲對位等方面，都作了較為細緻的分析和恰當的評述。總結認為：澳門教區如此眾多的本地神父與信徒的聖樂作品，在海外華人地區是極為少見的；它是澳門獨特的中西交匯地理位置及天主教文化悠長歷史積澱的結果，富有“本土化”特色和群體價值意義，理所當然地成為本地宗教音樂文化的一筆寶貴的財富。

該書的“第四樂章”是“專業作曲家與‘澳門新一代’的作品”，主述了出生於澳門並信奉天主教的專業作曲家林樂培先生的聖樂作品創作和被稱之為澳門教會音樂“新一代”的代表人物黃卓威先生的教會音樂新創作。

林樂培先生是20世紀中活躍於香港樂壇、有着國際知名度的專業作曲家。他自幼即在澳門教

區的修院接受音樂的啟蒙，得到了來自奧地利的作曲家司馬榮神父的親傳，且一直奉司馬神父為自己“從事音樂工作的典範”⁽⁹⁾。林氏作為根植於中華文化傳統而又在西方接受過現代音樂作曲技術正規訓練的作曲家，其天主教禮樂作品的創作具有得天獨厚的優勢和富有魅力的個性特徵，幾十年的創作積累十分豐厚且影響廣大，一些禮樂作品（如〈天主經〉）不僅在世界範圍內的粵語區膾炙人口，同樣在“國語”區的大陸和臺灣地區廣泛傳唱。書中對林氏的禮樂創作在粵語方言語韻與旋律的結合、教會調式與中國傳統五聲調式的表露與運用、多聲織體的構成及和聲手法等諸多方面的特徵進行了綜合性分析和探討，認為林樂培先生的作品為華人的聖樂創作作出了傑出的貢獻，亦豐富了全世界範圍內各民族、各地區天主教音樂作品的寶藏。

本章的最後，作者對20世紀末世紀之交澳門出現的教會“新一代”年輕人予以關注。他們出於對宗教的虔誠、對現實生活及社會倫理的感受和思考，運用現代電聲樂器和流行風格，表述着個人的情感，給教堂聖樂帶來了一股新鮮生動的樂風。書中對其代表性人物黃卓威的音樂歷程、創作意念及作品風格模式多樣性地進行了評述，引發的是對傳承有序的澳門天主教音樂在當下特定社會條件下產生一些變異的矚目和思考。

三

以上所述為《二十世紀澳門天主教音樂》一書“四大樂章”的主體內容。作者憑藉大量翔實可靠的一手資料的佔有和對西方宗教音樂研究的深厚功力，以歷史和國際的視野、學術和睿智的審視，對獨特歷史背景下的澳門天主教音樂的作曲者及作品進行了前所未有的系統研究，所涉外來神父及澳門本土作曲者共有數十位，檢點披露的聖樂作品多達三百多部，這些都是澳門天主教音樂文化史中的重要水源木本。書的結尾部分，作者則以“尾聲”的形式，對這些出

於豐厚寬廣的澳門天主教文化背景下的禮儀作品的成因、特徵、歷史作用及由此引出的相關思考進行了必要的闡述，作為本書的最終歸結點，引領讀者進入了一個較高學術層面及相應美學意義的思考。

關於“20世紀澳門天主教音樂作品的成因”，作者探討了如下三個方面的因素：

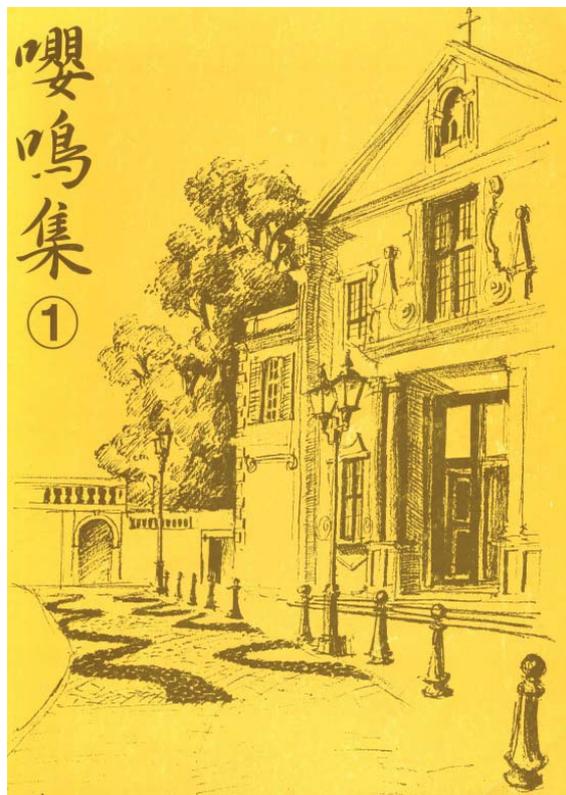
1、音樂是天主教會傳教和崇拜天主的最重要方式和橋樑之一。

2、澳門教會音樂歷史傳統的延續需求及聖若瑟修院音樂教學的直接影響。

3、教師的專業水準、相應的責任感和使命感，修生服侍天主的自覺願望和相應的求知慾。

關於“20世紀澳門天主教音樂作品的特徵”，作者在“尾聲”中作了如是觀：

1、總觀——文化遺產：澳門非物質文化的難得積累。



由林平良編輯的《嚶鳴集(1)》封面

2、空間觀 —— 地區風格：對周邊地區的藝術影響。

3、時間觀 —— 歷史價值：華人音樂史不可或缺的資料文本。

關於“20世紀澳門天主教音樂作品的作用”，作者認為這些聖樂作品在特定的時空下發揮了特別的作用，有以下兩個明顯的要點：

1、為教會禮儀活動和信徒的日常文化生活之需提供了豐富合適而又別具特色的音樂聖餐。

2、在聖樂作品的創作過程中，培養出或自然湧現出一些本澳宗教內外的音樂人材，並通過他們將音樂的功能在時空上作影響深遠的傳播。

在“尾聲”最後引發的“相關思考”中，作者表達出對曾經興盛一時的澳門天主教音樂及至當代世紀之交而顯現出“燈火闌珊”之象不無憂慮，但他相信教會禮儀音樂普世價值的存世不變，相信專業學術的介入、政府和相關團體的努力以及全社會對非物質文化遺產的重視，21世紀的澳門天主教聖樂究竟何去何從，值得拭目以待！結語給人以“曲終意未盡，江上數峰青”之感。

概言之，戴定澄先生的《二十世紀澳門天主教音樂》確是一部資料豐厚、目光深邃而學術視野廣闊的地方音樂文化斷代專研之著，它填補了澳門本土文化研究的一個空白，也彌補了中國宗教音樂史乃至中國近現代音樂史上某些重要的忽缺。誠如《澳門日報》副董事長、德高望重的李鵬翥先生所評價的那樣：這部著作的誕生，是戴定澄先生歷經“十年辛苦不尋常”而達到了“此日中流自在行”境界的瓜熟蒂落、水到渠成之作；亦如上海音樂學院林華先生〈中華音樂研究視野的開拓〉一文所言：“戴定澄的研究，把我們以往中國音樂史的視野，擴展到了整個華人世界。”目前，該著的部分主體內容“A survey of liturgical composition in Macao in the twentieth century: musical life with São José as its centre”作為專著 *Macao-Cultural Interaction and Literary Representations* (Edited By Katrine K. Wong and C. X. George Wei) 的一個章節，已由 Longdon and Newyork: Roulledge Taylor and

Francis Group 於2013年發表，而全書的英文版也已接近完成，我們期待它的早日面世。相信隨着時間的推移，該著在大中華文化的視闡下構築澳門本土非物質文化遺產的瑰麗樓臺中，將越來越彰顯出其所蘊含的獨特學術價值和歷史意義。

最後值得一提的是，該書的出版裝幀精美而厚重、大氣，在書的封面設計及書中所附的文字、圖片資料的穿插及版式的安排上活潑而靈動，沒有了一般學術性著述常見的那種刻板與呆滯。特別是於書中每一“樂章”之前所穿插的象徵早期聖保祿學院的“大三巴”牌坊、聖若瑟修院及聖堂、管風琴等全版面的大幅圖片，與各樂章的所述內容相得益彰。而縱覽全書，前有“引子”、後帶“尾聲”的“四大樂章”結構的文字敘論，宛然就是從那莊嚴教堂聖殿中奏出的一部虔誠的澳門天主教音樂交響敘事曲，讀之令人頓生敬意而悅目賞心。

【註】

- (1) 戴定澄：《音樂教育在澳門》，澳門日報出版社，2005年，頁176。
- (2) 李鵬翥：〈澳門音樂史研究的重大貢獻〉，戴定澄《二十世紀澳門天主教音樂》，澳門特別行政區政府文化局，2013年，頁5。
- (3) 李鵬翥：〈澳門音樂研究巨獻——讀戴定澄《音樂創作在澳門》〉，戴定澄《音樂創作在澳門》，澳門日報出版社，2007年，頁2。
- (4) 郭善文：〈潛心研究澳門本土音樂的文化學者——訪問澳門文化功績勳章獲得者戴定澄教授〉，《澳門月刊》2014年2月號，總第205期，澳門新聞通訊社，2014年，頁48。
- (5) (8) 林華：〈中華音樂研究視野的開拓〉，《澳門日報》2014年2月13日版，頁E4。
- (6) 湯開建：〈以圖證史：明代澳門城市建置新考〉，《文化雜誌》中文版第八十一期，澳門特別行政區政府文化局，2013年夏季刊，頁31。
- (7) 劉正國：〈論人類音階意識的覺醒〉，《第六屆東亞樂律學會國際學術研討會論文集》，2011年11月寧波大學藝術學院印刊，頁10。
- (9) 林樂培：〈十年樹木有嚶鳴〉，嚶鳴合唱團《嚶鳴合唱團成立十週年紀念特刊》，2007年編輯排版出刊，頁9。



《泰泉集》文獻價值管窺

陳廣恩*

《泰泉集》是明中期嶺南大儒黃佐的詩文全集。該集內容十分豐富，涉及明代政治、人物、經濟、軍事、文化、教育、民族、宗教、地理、交通、理學思想、鄉村建設、海外貿易、風土人情等方方面面，尤其是關於嶺南歷史文化方面的材料更為集中、珍貴。該集對研究黃佐本人、嶺南歷史文化、明代理學思想以及明代歷史文化都具有比較重要的文獻價值，對研究明以前的社會歷史亦有相應意義。此外，《泰泉集》的文獻校勘價值亦不容忽視。

《泰泉集》是明代嶺南大儒黃佐的詩文全集，文獻中也稱《黃泰泉先生全集》⁽¹⁾、《黃文裕公泰泉先生文集》⁽²⁾、《泰泉全書》⁽³⁾、《泰泉全集》⁽⁴⁾、《黃泰泉集》⁽⁵⁾等。現存《泰泉集》有一卷本、十卷本、六十卷本三種本子⁽⁶⁾，其中六十卷本為足帙，包括賦、騷辭、樂章、琴操、樂府、詩、對策、符命、頌、敘錄、箴、贊、銘、誦、謠、祝辭、字辭、奏疏、書、對問、設論、策問、論、議、說、原、解、辯、考、述、禁論、記、序、題跋、圖經、碑、神道碑、墓表、墓誌、誅、傳、行狀、祭文諸體，全書原稿近六十萬字。

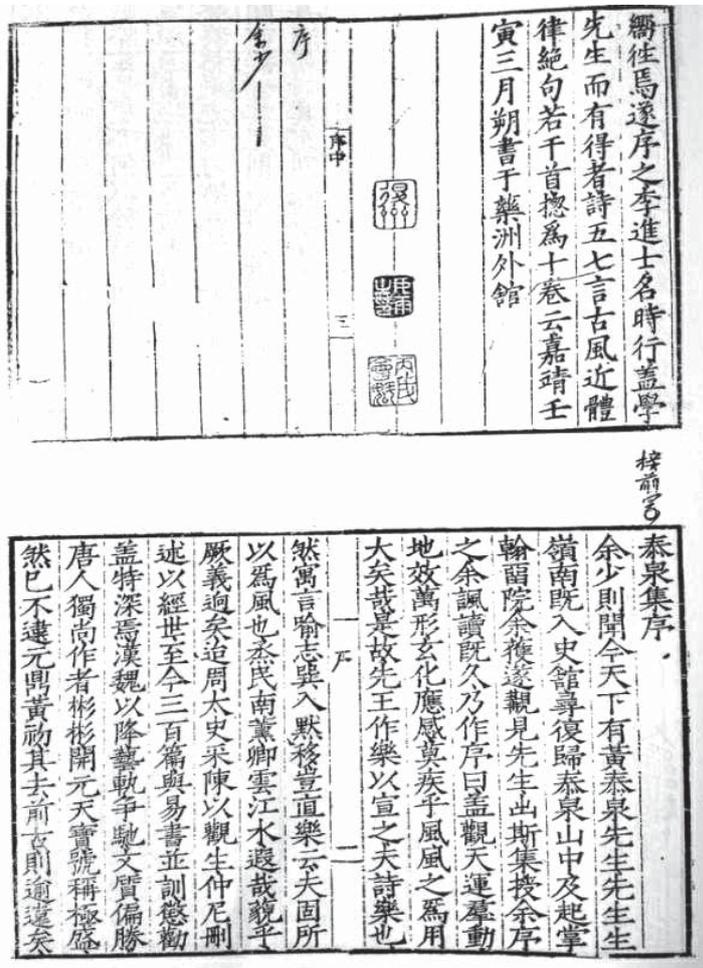
六十卷本《泰泉集》的內容十分豐富，涉及明代政治、人物、經濟、軍事、文化、教育、民族、宗教、地理、交通、理學思想、鄉村建設、海外貿易、風土人情等方方面面，尤其是關於嶺南歷史文化方面的材料更為集中，也十分珍貴。不僅如此，文集“於陰陽律曆之變，山川輿地之廣，性命道德之原，帝王經綸之業，備於論著，遜志好古，日新富有”⁽⁷⁾。因此該集不但是研究黃佐本人的最為重要的資料，而且對研究嶺南文化以及明代歷史文化也具有較為重要的意義和價值。在明人別集和嶺南文獻史上，黃佐的《泰泉

集》均佔有比較重要的地位。但因為六十卷本《泰泉集》沒有影印本出版，現存刻本又多為各收藏圖書館的善本古籍，流傳也不是很廣，所以該文集至今沒有引起學界的普遍關注，進而也影響到這部文獻的利用。至於《泰泉集》的專題研究，迄今為止，更是無人問津。鑒於此，筆者擬在點校整理《泰泉集》的基礎上，就文集的文獻價值做初步探討。

黃佐（1490-1566），字才伯，別號希齋，又號太霞子，晚號泰泉居士⁽⁸⁾，又號泰泉山人⁽⁹⁾，卒後贈禮部右侍郎，諡文裕⁽¹⁰⁾，廣東香山（今廣東中山市）人，主要生活在明正德、嘉靖年間。林子雄所著《黃佐》一書，稱黃佐為“明朝嶺南的著名思想家、教育家、文學家”⁽¹¹⁾，應該是名副其實的。

黃佐的思想學說主要繼承了程朱理學，但他能夠修正程朱，以“理氣之說，獨持一論”⁽¹²⁾而聞名，同時對王陽明的心學也能予以批判繼承。黃佐的弟子、明代南海學者陳紹儒稱頌黃佐“振美瓊臺、江門二氏之後，粹然一出於正矣”⁽¹³⁾。丘瓊臺、陳江門無疑是嶺南理學的代表性人物，因故黃佐與丘濬、陳獻章一起，被譽為明代廣東三大學者。⁽¹⁴⁾

*陳廣恩，歷史學博士，暨南大學中國文化史籍研究所教授、副所長，日本早稻田大學訪問學者（2014-2015）。主要從事元史、西夏史及嶺南文化史研究。



[圖1]《四庫提要著錄叢書》所收明嘉靖刻本《泰泉集》書影

《泰泉集》收錄了黃佐一生創作的主要詩文，較早的作品如〈志學銘〉，較晚的作品主要是黃佐病逝以前受人之邀而作的序、墓誌銘、神道碑等，可見詩文集收錄的作品貫穿黃佐一生。因此對於黃佐本人的研究來說，《泰泉集》無疑是最為重要的作品。關於《泰泉集》對研究黃佐的價值，筆者擬另撰文進行探討。

因為黃佐是香山人，他一生大部分時間又是在廣州從事著述和教育活動，因此《泰泉集》涉及嶺南歷史文化方面的材料就十分集中，為研究

嶺南歷史文化保留了豐富而珍貴的史料。以嶺南歷史人物研究為例，《泰泉集》即保留了許多其他文獻闕載或者記載不夠詳細的文獻資料。

《廣州人物傳》是黃佐青年時撰寫的一部彰顯歷代嶺南先賢事蹟的著作，對於研究由漢至明嶺南歷史人物無疑具有重要文獻價值，也是學界經常引用的一部著作。而黃佐另撰《廣州先賢傳》（載《泰泉集》卷五六），首高固，次鄧宓、楊孚、陳臨。此數人《廣州人物傳》皆不載，《廣州先賢傳》正可補《廣州人物傳》之闕。如傳載高固曾任楚威王相，向威王進呈鐸椒研究《左傳》的著作《鐸氏微》，對於楚地文教事業的興盛做出了貢獻，以故“五羊銜穀，萃於楚庭，南海人為畫圖以表著固功，故後世郡守猶繪諸廳事，廣州稱五羊城者，由是得名也”，“楚國所以長久者，高氏啟沃之功也”⁽¹⁵⁾。可見〈高固傳〉不僅是我們研究高固和戰國時期嶺南文化的重要資料，而且也告訴我們廣州別稱羊城的來龍去脈。

時至今日，廣州市區還有五羊新村、五羊新城等以五羊命名的地名，而以五羊命名的產品就更多了。如廣州生產的“五羊-本田”摩托車，寓意“聚五羊靈氣，取本田精髓”，其“五羊”之名，正來源於此。再如五羊牌自行車、油漆、雪糕等等。清人羅惇衍亦指出，高固、鐸椒的事跡，也正是由《廣州先賢傳》的記載而流傳下來。⁽¹⁶⁾ 屈大均在講述高固事跡時，也引用黃佐的話說：“自會稽以南，逾嶺皆粵地也。秦漢之先，蓋已有聞人者。”⁽¹⁷⁾ 清人史澄亦云：“高固見黃佐《廣州先賢傳》，阮通志辨之詳矣。[……]自來言廣州人物，皆先高固。”⁽¹⁸⁾

陳獻章是明代著名理學家，黃佐對他很推崇，《泰泉集》就錄有七律〈暮春效白沙〉（卷一三）、七絕〈訪白沙宅四首〉（卷一四）及〈白沙先生傳〉等作品。其中〈白沙先生傳〉涉及陳獻章的生平事蹟、思想學說、教學理念、師承關係等，對陳獻章研究具有重要價值。黃佐吸收了白沙“自得”之學的合理成份，極力把白沙“養性”、“自得”之學融匯到自己的博約思想之中，在溝過程朱理學和白沙心學的同時，構造“讀書”、“內省”、“明理”、“養性”、“動靜得宜”的理論體系。⁽¹⁹⁾但他同時對陳獻章的“自然”、“超脫”也提出自己不同的看法，他說：“惟自然與超脫之說，與下學上達，若不相為謀爾。”⁽²⁰⁾可見該傳對研究嶺南理學和明代理學也有一定的參考價值。中華書局1987年出版的點校本《陳獻章集》是研究陳獻章及白沙心學的重要著作，惜附錄中漏收黃佐的〈白沙先生傳〉。

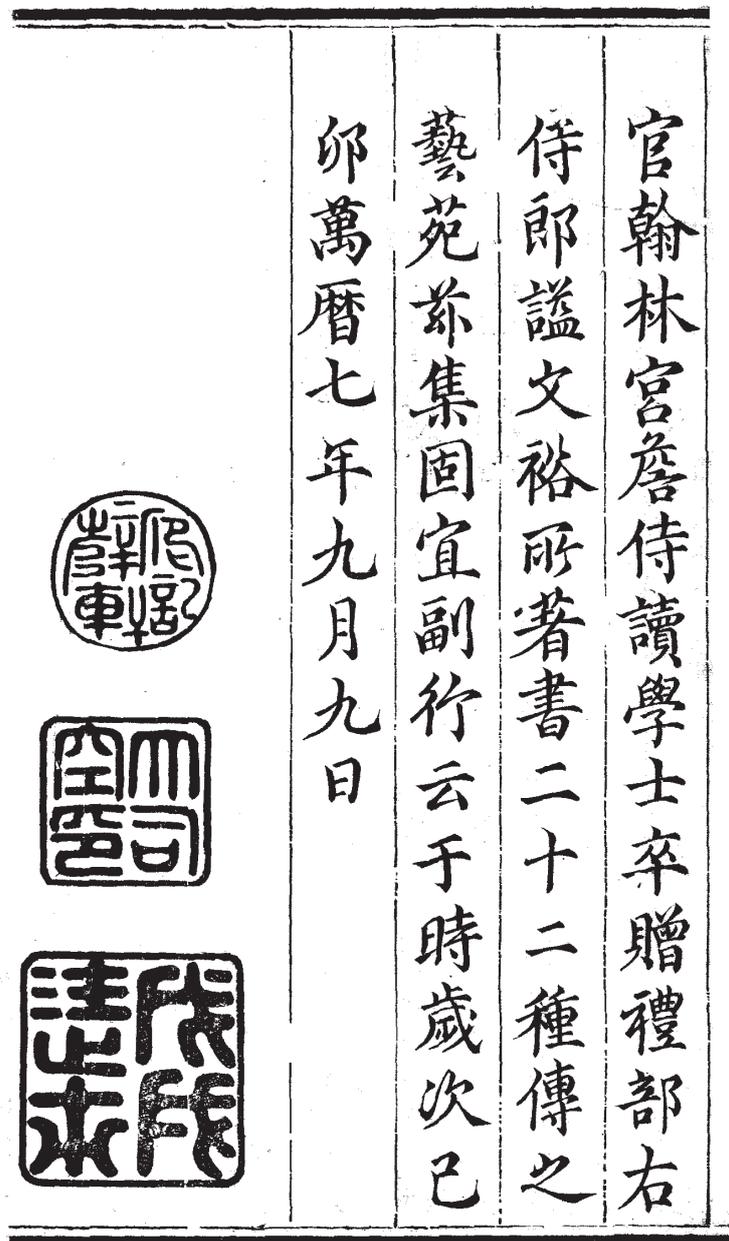
黃佐所撰〈孤忠祠記〉（《泰泉集》卷三一）一文，記載了明初廣東惠州御史王度的事蹟，而王度的事蹟在當時即已湮沒無聞，即便黃佐的父親黃畿，也祇是知道此人為御史，甚至不知其姓名，連惠州本地人也“莫能道也”⁽²¹⁾。黃畿將彰顯王度事蹟的任務囑託給黃佐，黃佐謹記父託，且有感於“忠義連行之臣，或幽焉弗聞，或聞焉弗遇，其人則亦終無所於闡”⁽²²⁾，於是任職翰林期間，利用史館豐富的資料，終於發現了王度的相關記載，撰成〈孤忠祠記〉：

明興近二百年，人文蔚然盛矣，獨金匱石室之藏，雖博洽者罕知之，以故忠義連行之臣，或幽焉弗聞，或聞焉弗遇，其人則亦終無所於闡。佐幼時侍先君，聞洪武末年事纒纒，且曰：“吾廣惠州有一人焉，官為御史，其姓名則遺之矣。”因潸然出涕曰：“嗚呼！忠義，人倫之正也。秉彝好德，天衷之公也。願泯沒若此，為善者懼矣。小子識之，他日蘄有徵焉。”佐謹寘於懷，弗敢忘，每詢諸

惠人，莫能道也。及待罪史館，得中秘書參互考之，始聞其槩云。

按御史王公，諱度，字子中，歸善人。嘗肆力經書，稽理修辭，為人所師。部使者以明經儒士薦起家，拜山東道御史，繩糾務，持大體，疏十餘上，多見用。會高皇帝棄群臣，諸藩不靖，集群臣議兵事，公預僉謀。歲庚辰，會試天下士，俾公監之，肅憲度，恪位著，翕然謂得人焉。時大將軍曹國公李景隆北向敗績，退保濟南，以歷城侯盛庸代之。公密陳便宜，無不可制勝者，乃捷東昌。景隆征還，赦不誅，反當軸用事，忌庸等功掩己，讒間遂行，公亦被疏。辛巳夏六月，濟寧告急，師徒屢敗，將士皆巽慙避敵，公奏請募兵。壬午春，有小河之捷，公勞師徐州而還。夏五月，鳳陽不守，方孝孺等與公畫策，以死社稷為言。秋七月，坐黨禍，戍賀縣千戶。所出語得罪，闔門被繫寘於法。公死，年四十有七，天下哀之。冬十一月，都御史陳瑛請追戮禮部侍郎黃觀、太常寺少卿廖昇等，皆孝孺黨也。詔曰：“彼自盡其心爾，其勿問。”於是公等罪漸雪。永樂二十二年冬十一月，昭皇帝語侍臣曰：“方孝孺等皆忠臣可閔。”因大赦諸家族之存者，俾為良民，給還田土，於是公等死事益章章於世。

嗟乎！五嶺之南，其地萬里也，振纓以求顯庸者，又亡慮千百，而公一人奮其間，豈非鮮哉？夫委質陳列，難進易退，義也；履阨危，當患難，謀國揆策，守死不變，忠也。公既受知於時矣，天步顛沛，忍眊其傾，無可退之，義矣。死忠殉國，固其所也。世之論者願以天命不度謂公，又湮其蹟弗求，何哉？天地之化，風霆奮迅，而生意隨之；王者之師，有赫斯怒，而大耋隨之。公既著諸身後，而德音隆指，復以忠歸焉。於乎！王道蕩蕩，真與天地同流矣。今提學副使歐陽君鐸、惠州府知府顧君遂始建祠祀公，顏曰“孤忠”，奉昭皇帝聖諭也。闡幽妥靈，其關於名教甚大，非特公之遇而已。故予不敏，樂記其成。



[圖2] 北京大學圖書館藏清初重刻本《泰泉集》書影

據此記文可知，王度字子中，歸善（治今廣東惠州）人。生於元至正十六年（1356），卒於建文四年（1402），卒年四十七歲，因與方孝孺一起反對朱棣而被滅族。其後明仁宗為方孝孺黨平反，稱讚王度為“孤忠”。嘉靖間，廣東提學副使歐陽鐸、惠州府知府顧遂為王度興建祠堂祭

祀。《明史·王度傳》的史源可能就來自〈孤忠祠記〉，但《明史》本傳不足兩百字，對王度生卒年、朱高熾為王度平反、歐陽鐸和顧遂為王度建祠等事，均無記載。而黃佐記文近八百字，比《明史》本傳詳盡許多，這對我們瞭解王度的事蹟和明初方孝孺黨案，以及黃佐的史觀等，均有價值。

再如明代南海文人黃衷，《明史》無傳，《明實錄》所載主要是其履歷，郭棐的《粵大記》有傳，但全文不足九百字⁽²³⁾，比較簡略。黃佐撰寫的〈通議大夫兵部右侍郎鐵橋黃公神道碑〉，全文二千二百餘字，所載黃衷生平事蹟最為詳細，尤其於黃衷仕宦陞遷的經過，具體政績，以及相關細節敘述，比《粵大記》傳文細緻、全面許多。讓我們截取二書關於黃衷任廣西督糧參政期間的政事作為進行一番對比：

（《粵大記》）巡撫胡世甯薦衷堪總糧政，遂晉廣西參政督糧。至則嚴繩恣為奸利者，境內肅然。⁽²⁴⁾

（《泰泉集》）晉廣西督糧參政，巡察邊務。至則墨吏之陰結土酋、攬戶之恣為奸利者，悉

嚴繩之，境內肅然，由是亦多與物忤。己卯，寧庶人反，公聞諸督府楊公旦請討，楊謂公不達時務，公憤曰：“大夫出境，有安國家、利社稷者，專之可也。此而不討，何謂便宜行事？”楊色大沮。時柳、慶旱，且將議征古田，公患賑款亡措，預發贖金市麥，令右江民

種之。復奏發梧州鹽利銀四萬，轉鄰省粟八萬石分儲，各以此備賑。明年，公視師於柳，民多僵殍之遺，兵有脫巾之漸，發帑轉給。適郡儲至，又下令定價，頓減十之六七。民獲賑金以糴，軍獲贏糧以市，軍民兩利，咸目公為活命佛云。⁽²⁵⁾

經過對比，可見《粵大記》祇是記載了黃衷任廣西督糧參政期間，嚴繩恣為奸利者而已，於其後請討寧庶人、救民備賑之事則隻字未提。《泰泉集》的記載顯然比《粵大記》豐富很多。

再如唐人李文孺、鄭愚，明人馮逾、崔權、黃綰、莫子麟等，相關的史書如《舊唐書》、《新唐書》、《明史》、《明實錄》、《粵大記》、《廣州人物傳》、《百越先賢志》等均無傳記，《泰泉集》卷五六〈廣州先賢傳〉、卷五五〈朝列大夫漳州府同知馮公墓誌〉、卷五二〈南所崔隱君墓誌〉、卷五三〈奉訓大夫南京中軍都督府經歷樗亭黃公墓誌〉、卷五一〈承事郎廣州推官綺川莫君墓表〉於上述諸人，所載事蹟則最為翔實。其後清修地方志，如《雍正廣東通志》、《道光廣東通志》等，為李文孺、鄭愚、莫子麟等人所立傳記，所據史源即為《泰泉集》。《道光廣東通志》的〈李文孺傳〉、〈鄭愚傳〉、〈莫子麟傳〉，編纂者於傳後註明史料出處，即為黃佐《廣州先賢傳》、《泰泉集》。⁽²⁶⁾再如明代官員陳琳，《明史》卷一八八有〈陳琳傳〉，亦非常簡短，而黃佐〈惠德祠記〉（《泰泉集》卷三二）對陳琳事蹟記載卻十分詳細。這類例子在《泰泉集》中比比皆是，限於篇幅，茲不一一列舉。

《泰泉集》所載《廣東圖經》、《廣西圖經》，分別對廣東、廣西的行政地理沿革做了詳盡敘述。兩卷名為圖經，實際上祇有經而無圖，但通過文字敘述，展現給讀者的正是兩廣的歷史地圖。其中《廣東圖經》於序後分廣州府、韶州府、南雄府、惠州府、潮州府、肇慶府、高州府、廉州府、雷州府、瓊州府共十府，終以羅浮山；《廣西圖經》於序後分桂林府、柳州府、

慶遠府、梧州府、潯州府、南寧府、太平府、思恩軍民府、思明府、鎮安府十府，終以田州。各府之下，先敘建置沿革，再講各府的具體地理情況，旁及山水、關隘、交通、民風民俗等，這不僅對研究兩廣的歷史地理有益，而且對瞭解明代嶺南地區的社會生活、民情風俗等也頗具價值。試舉一例，《廣西圖經》“田州”條，所載當地少數民族瑤、僮、僚、蠻的具體習俗就很詳細：

獠則椎髻跣足，生深山重谿中，種禾、豆、山芋，雜以為糧。俗喜仇殺，履險若飛。兒始能行，則烙其跟蹠，使頑木不仁，故茨棘莫能傷焉。獠有生熟二種：性略馴者，編入版籍，謂之熟獠；而其生者，則兇狠梗化，不可制服。僚則以射生為活，依山林而居，俗呼山獠。舊傳其類有飛頭鑿齒、花面赤視之屬，無酋長、版籍，一村中推有勇力者稱為郎火，蓋其侏儻語也。蠻以藥箭射生為活，取鳥獸盡，即他徙。多寧姓，其居邕南稍有名者。四種雖殊，其類一也。今種類日繁，而各郡皆有之，惟左、右兩江居多。人物獷悍，風俗荒怪，且有蠱毒之害，大率略同，不可以中國教法繩治。⁽²⁷⁾

二

除了對明代嶺南地區的研究具有重要的文獻價值之外，《泰泉集》對整個明代的人物、政治、思想、經濟、軍事、教育、宗教、對外關係乃至社會生活的諸多方面，以及明代以前的社會歷史，均有相應的研究價值。下面我們通過具體的例子來探討這一問題。

在黃佐的著作中，有一部《革除遺事》，原書十卷，今已不存，僅存節錄本六卷，各卷名稱為君紀、闔宮傳、列傳、列傳死難、列傳死事、外傳。⁽²⁸⁾但《泰泉集》中則保留了黃佐為《革除遺事》所作的序言，對原書各卷的具體內容，

《革除遺事》編纂的原因和目的，以及主要參考的文獻等都做了交待，從而使我們對《革除遺事》一書有一個整體的認識和瞭解。黃佐序文如下：

《革除遺事》何以錄，懼湮也。諸臣之死，嗚呼烈矣！大節揭揭，天日相為昭焉，何湮乎懼？懼史之逸之也。楊文懿公嘗請輯建文中事，謂史不可減，則是既逸之矣。此其錄之也，何居？承二聖帝意也。文皇帝嘗謂諸臣之死曰：“彼食其祿，自盡其心爾。練子寧若在，固當用之。”昭皇帝又曰：“若方孝孺輩，皆忠臣也。”乃肆青宥其子孫，還其田土。嗚呼仁哉！夫謂之忠，則宜有傳，不傳則曷以示勸？故茲錄之，凡以承二聖帝意也。

嗚呼！革除之禍，寔肇自君，海水載蜚，甲觀乃焚，赫赫有命，歸我聖文，稽鬻簡，芟糾紛，述〈建文本紀〉第一。焚巢妬兇，奔走無所，慈宮長秋，搖山碧鏤，天潢玉葉，姬姜嬪御，孰逸孰死，于嗟一炬，述〈闔宮列傳〉第二。君存與存，君亡以亡，以身殉道，獻於先王，體受歸全，力鋸罔罹，含笑黃墟，成就厥是，述〈自盡諸臣列傳〉第三。燭抗太陽，自掇滅息，糜驅及族，逮繫孔棘。嗚呼！非《下武》明壽姬，非伯夷曷染時，閹幽發潛，傳信厥疑，述〈死難列傳〉第四。食人之祿，當死其事，臣無貳心，伊天之制，傍揭黨誅，既繁有徒，乃蒐群籍，爰錄其餘，述〈死事列傳〉第五。九族之外，蔓引株連，爰及友朋，就僂言駢，蟹以怒移，魚云殃及，哀彼人斯，啜爾其泣，述〈黨族列傳〉第六。敷展謨猶，式遏亂畧，必有君子，而後能國，革除之臣，遐福者希，廣哀集，包顯微，述〈先後考終列傳〉第七。首陽戔戔，周粟弗食，矢死不仕，或遯而匿，匪直章逢，執爰衣淄，其人雖微，義則可師，述〈義士列傳〉第八。相儀穆穆，姆訓肅肅，視死如歸，視身如玉，見義不易，民葬炳然，有醜降夫，不愧於天，述〈烈

女列傳〉第九。保身者流，寇倫魁能，非木擇鳥，亦臣擇君，奮翔新朝，勒鼎持衡，楚材晉用，蹟弗可泯，述〈外傳〉第十。

是編也，本莆田宋公端儀《革除錄》、清江張公芹《備遺錄》，而弋陽姜公清又取諸卷宗，為編年以足之，然猶未免闕文也。疑其所既微，白其所未瑩，則有俟於後獻君子。⁽²⁹⁾

由黃佐的序文，我們可知《革除遺事》主要記載的是建文帝時期死節之士的事蹟。這些死節之臣，其“大節揭揭，天日相為昭”。黃佐擔心隨着時間的流逝，諸臣的事蹟會湮沒無聞，因此編纂了《革除遺事》這部史書。除了節本各卷之外，原書還有〈黨族列傳〉、〈先後考終列傳〉、〈義士列傳〉、〈烈女列傳〉等內容，而節本各卷與原書各卷的內容也不盡相同。黃佐在編纂《革除遺事》時，參考了宋端儀、張芹、林塾等人的著作。⁽³⁰⁾宋端儀，莆田人，成化十七年（1481）進士，官至廣東提學僉事，曾搜輯建文時殉節諸臣遺事，編成《革除錄》一書。張芹（1466-1541），字文林，號歉庵，江西人，著有《備遺錄》一卷，記載的亦是建文帝時期忠節事跡。林塾，莆田人，弘治十五年（1502）進士，官至浙江布政司參議，著有《拾遺書》一卷，“載建文諸臣事蹟，文甚簡畧”⁽³¹⁾。黃佐參考的三部著作中，《革除錄》今已不存，而《革除遺事》亦已亡佚，這就愈顯其〈革除遺事序〉價值之珍貴。

再如《泰泉集》關於明初宰相汪廣洋的記載。汪廣洋，字朝宗，高郵（治今江蘇高郵）人，洪武朝的宰相，“終明之世，惟善長、廣洋得稱丞相”⁽³²⁾，可見其在明朝政治上地位之重要。黃佐為汪廣洋撰有〈重建丞相汪公祠碑〉，內容比《明史·汪廣洋傳》要豐富得多。關於汪廣洋之死，《明史》記載是朱元璋“賜敕誅之”⁽³³⁾，但實際上“比切責敕下”，汪廣洋已“沒於道矣”⁽³⁴⁾，說明“誅之”的記載並不準確。此外，該碑對民間建祠祭祀汪廣洋的情況亦有記載。汪廣洋死後，“吏民思公，祠諸公署之左，歲時報

焉”。但後來因“合祀土神，歲久傾圮”，於是嘉靖三十年（1551），在張鏊、劉采、項喬、徐禎、周鯤、趙承謙、尹祖懋等人的宣導下，又重建新祠於公署之右，進行祭祀。⁽³⁵⁾

《泰泉集》對明朝與安南的關係也有記載。嘉靖年間，安南都統使莫福海卒，其子宏翼年幼。大臣阮敬謀立其婿莫敬典，范子儀謀立其党莫正中，互相仇殺，安南內亂。莫正中率眾逃往欽州（治今廣西欽州東北），范子儀“謀挾之以爭立”，於是剽掠欽、廉等州，“僇官掠地，奪貨圍城，恣厥矯虔，邊鄙其聳”⁽³⁶⁾。兩廣總督歐陽必進等謀劃剿滅安南逆黨，於是派遣海道副使黃光昇從東莞、新會一帶購得戈船一百六十艘，命都指揮俞大猷率領船隊，派參政沈應龍、分守參議方民悅、廉守胡鼇協同作戰，擊敗范子儀。在明軍支援下，莫宏翼殺范子儀，繼立都統使，安南平定。黃佐〈歐陽公平安南逆黨碑〉一文，對這次明軍與安南之戰的前後經過有詳細記載。

黃佐曾代兩廣巡撫林富向朝廷寫了一份奏疏——〈代巡撫通市舶疏〉。黃佐寫這份奏疏的背景，是當時明朝政府“以除害為名，並一切之利禁絕之，使軍國無所於資，忘祖宗成憲，且失遠人之心”，如果朝廷把朝貢貿易“盡阻絕之，則是因噎而廢食”的做法，因此他請求朝廷重新開通廣東的海外貿易，以利國利民，使軍國有所資。⁽³⁷⁾ 奏疏中黃佐談到明朝和安南、真臘、暹羅、占城、蘇門答刺、西洋、爪哇、彭亨、百花、三佛齊、淳泥等國的貿易情況，並逐條分析了開通海外貿易的獲利所在，而佛朗機因素不通中國，可以“驅而絕之”，並請求朝廷於“洋澳（即今澳門——引者）要害去處，及東莞縣南頭等地面”，加強巡察。⁽³⁸⁾ 這份奏疏，無疑是研究明朝海外貿易的重要史料，對早期中葡關係史，也有一定的研究價值。



【圖3】暨南大學圖書館藏清初重刻本《泰泉集》封面

《泰泉集》中的〈國子三賢傳〉和〈道學二先生傳〉，對研究明代學校教育和理學思想具有相應價值。〈國子三賢傳〉分別記載了師達（字九達，山東東阿人）、黃觀（字瀾伯，池州貴池人）、楊鼎（字宗器，陝西咸寧人）三人的事蹟。此三人皆非嶺南歷史人物，黃佐為他們立傳的原因是：“洪武以來，貢入胄監為名臣可考者，稽諸國史郡志，得數十人焉。然不能盡書也，書其最可稱者三人而已，成材亦難矣哉！”⁽³⁹⁾ 〈道學二先生傳〉所錄二人：曹端，字正夫，河南滎池人，別號月川；章懋，字德懋，金華蘭谿人。二人亦非嶺南人物，於明代理學思想多有建樹。

〈金陵徐氏西園記〉，是關於金陵西園的資料。西園是明朝開國將領徐達後人徐天賜的別

墅，一名五府園，位於城西南杏花村之南，瓦官寺基，今飲虹橋西五福巷。⁽⁴⁰⁾黃佐對西園之宜人景色、亭臺館閣以及當時名公鉅卿交遊盛況等記載說：

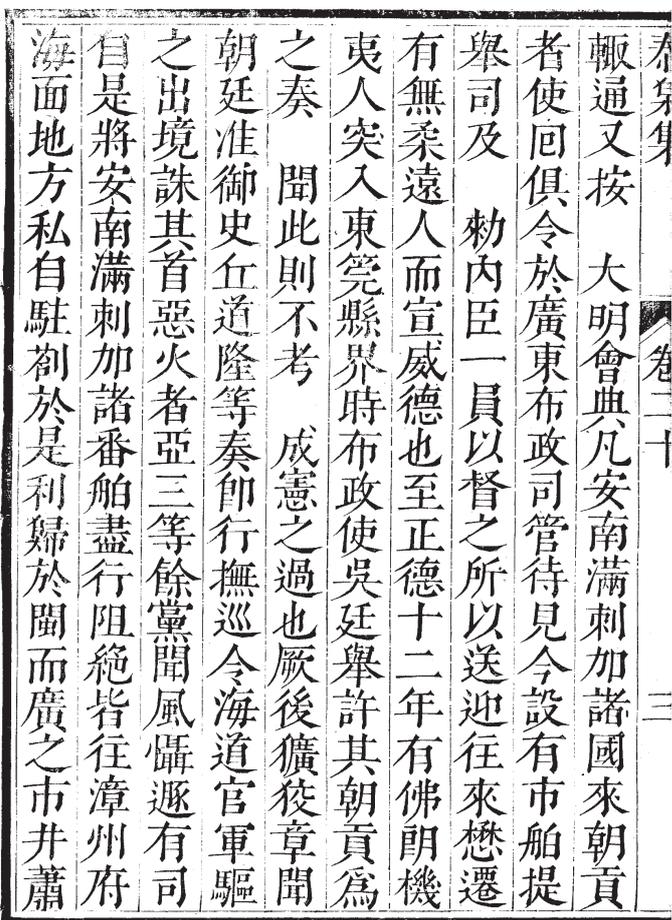
密樾靚深，堂構樸雅，雖不出城市，而景物娛人，若在世外。每燕飲鳳遊之堂，嘯歌詠遊之閣，眺望酣適，則返鳳西書屋而休焉。所與偕者，盡一時鉅公，車馬日夕駢集。[……]凡其詩花木以養風煙，紆丘壑以躋霄漢，鑿池沼以涵飛泳，壘峯岑以易蓬島，徇步迂徐，玄覽幽勝。為亭者七，曰摘鮮，曰嘉樹，曰滄浪，曰鶴巢，曰菴猗，曰翠微，曰山間明月。

為館、室各一：館曰青霞，室曰凝霞。為居者二：曰保和，曰種玉。蠹屏拳石，巧若天成，乘物遊心，境與神會，耳目所到，無一不可觴可詠者。蓋其微奇萃美，甲於南國，寔前此所未有也，豈地蘊而天遺之，以待於今歟？⁽⁴¹⁾

《泰泉集》也保留了很多其他朝代歷史人物的相關資料，如《廣州先賢傳》所錄高固、鄧宓、楊孚、陳臨、董正、疏源、羅威、唐頌、王範、黃舒、姚成甫、黃恭、劉刪、李文孺、鄭愚等人，均為明以前歷史人物。再如〈重建宋太傅張公祠碑〉⁽⁴²⁾，則是關於宋末太傅范陽（治今河北涿州）張世傑的一篇碑文。碑文不但記載了明代重修祠堂的經過，而且還記載說：

“香山潮居里赤坎村有公墓焉，相傳公死時，諸將自海陵函骨葬於此。”這對研究張世傑的墓葬地來說，顯然是一條重要史料。黃佐“嘗讀宋、元二史，而深悲公之心事有當表白者，世固未之考也。”進而考辨指出，《宋史》記載張世傑曾從其叔父張柔成杞有罪，其實張世傑“成杞之時，必勸柔去夷歸夏，毋為元兵所敗，拳拳乃心宋室，柔實仇之，夫何罪焉？”因此他認為張世傑乃“貞純”之士，其“忠義大節，昭於天地，真與日月相焜耀矣。”⁽⁴³⁾對張世傑的忠肝義膽大加褒揚。《泰泉集》卷三二〈重建南靖縣城記〉，則記載元朝至元三年（1266）福建畚族起義，南靖縣城祇好“徙小溪瑄山之陽”。這是關於元初福建地區畚族起義的重要資料。此類例子，《泰泉集》所載也很多。

即便是黃佐的一些詩歌，也能體現出《泰泉集》的文獻價值不僅僅局限在嶺南地區和明代，如卷一四〈採蓮歌五首〉之第二首：



[圖4] 北京大學圖書館藏泰泉集卷二十〈代巡撫通市舶疏〉書影。



江南江北機杼多，誰家兒女不停梭？
笑渠不似蜘蛛巧，能向虛空織網羅。

說明當時長江兩岸一帶紡織業很發達。卷一四〈南歸途中雜詩二十二首〉之第四首：

傑架彩繩搖遠天，茜裙兒女競秋千。
天桃灼灼短籬上，輕燕飛飛高岸邊。
註云：河間近水，一路盛有秋千之戲。

反映了秋千這種民間兒童娛樂習俗，在當時河間（今屬河北）地區很流行。〈南歸途中雜詩二十二首〉之第三首：

瞳矐白日照河西，楊柳蕭蕭綠未齊。
回首九重猶咫尺，青天何處有雲霓？
註云：二月十八日，陸行至河西務，
登舟時早已太甚。

第八首：

黃河迢迢趨亳州，上洪下洪俱斷流。
漕船估客不可度，雲石風沙無那愁。
註云：二洪斷流無水，上下作
壩，以待濬流。

第十一首：

清河舟楫達孟城，夾岸青青麥浪平。
聞說江南好風雨，絕憐江北望秋成。
註云：淮陽夾岸多秀麥，詢知江南
不旱。

〈南歸途中雜詩〉作於嘉靖二十年。上述三首詩，說明嘉靖二十年時北方旱災十分嚴重，黃河下游已出現斷流，這和《明史》所載嘉靖二十年三月“久旱，親禱”⁽⁴⁴⁾正可相互印證，但比《明史》的記載要詳細、具體得多。

卷一四〈舟中漫興五首〉第二首中有云：

宋朝棧道接煙霞，今日荒蹊沒斷橋。
註云：宋時，自五羊至清遠有棧道。

說明宋代從廣州到清遠修有棧道，至明代已廢棄，這應為研究宋代從廣州到粵北地區交通之重要資料。

三

除了上述文獻價值之外，利用《泰泉集》，我們還可以訂正文獻中的相關訛誤之處。讓我們先來看看《萬姓統譜·黃璉傳》的一段記載：

〔黃璉〕字良器，南海人。〔……〕成化間，遣使暹羅，鄉人有徐幹者選軍捐行，以宅與璉為行資。比過洋，舟壞溺死。幹子桓欲歸其宅。璉曰：“而父死王事，而孤且貧，若是宅，吾尚忍言邪？”舉券付之，桓感泣而去。〔……〕〔璉〕卒年六十餘。⁽⁴⁵⁾

我們再看看黃佐為黃璉所撰神道碑的相關記載：

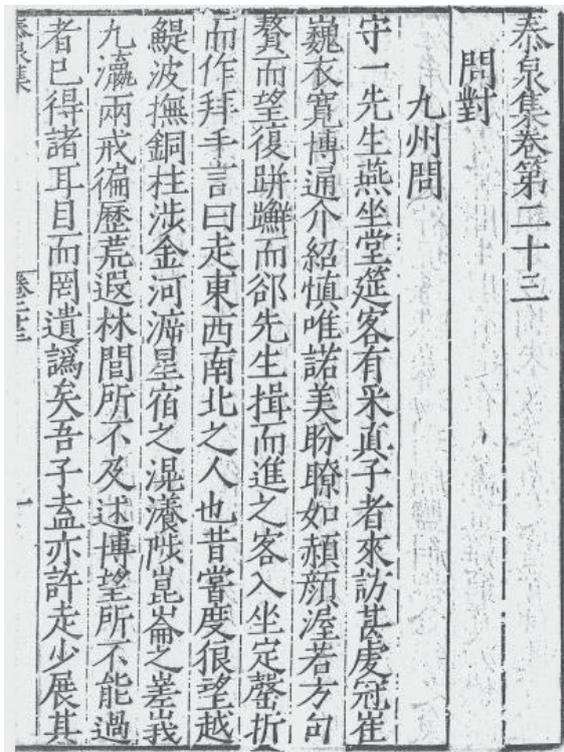
南海有邃學之儒，曰一蘭黃公。〔……〕公諱璉，字良器。〔……〕〔成化〕乙巳，命使如占城。里人徐幹者，以尺伍當從，貸公六十金以行。比渡洋，命使胥溺，幹漂流得歸。公唁之，匿，乃呼其子謂曰：“汝疑吾責所負邪？汝父間關萬死得生，吾忍言負邪？”幹乃來謝，舉券付之，感泣而去。〔……〕弘治壬戌，受封南京戶部主事。〔……〕逾月卒，壽七十有六。⁽⁴⁶⁾

文中黃璉是上文提到的黃衷之父，也是明代南海的一位邃學之士。此人“博綜經史”，“通朱氏《詩》”，“好學，雖老不倦，遇異書不吝

費購之。談經必究旨歸”，人稱“河汾之風，今在茲矣”。卒後明廷加贈通議大夫、工部右侍郎兼都察院右僉都御史。黃佐稱讚其“嘉遁不可以闡道也，故篤義以振俗；守道不可以拒人也，故勤誨以求志；明志不可以苦節也，故乘物以遊心；冥心不可以昧終也，故毀文以返素。卷懷應遇，以順性命，殆高世之逸民乎。”⁽⁴⁷⁾關於此人事蹟，除了《泰泉集》和《萬姓統譜》，筆者尚未發現有其他記載，但《萬姓統譜》的記載是有問題的。

據黃佐所撰黃璉之子黃衷的神道碑，黃衷於弘治壬戌（1502）“考最得貽恩”，正與黃璉神道碑載黃璉於弘治壬戌受封南京戶部主事相吻合。丁卯（1507），“部查福建侵負，舉公 [指黃衷——引者] 往詰，途次聞外艱，即日南奔。”⁽⁴⁸⁾《粵大記·黃衷傳》亦載：“正德（1506-1521）初 [……] 罹外艱奔喪。”⁽⁴⁹⁾則黃璉卒年應為1507年。結合黃璉、黃衷父子神道碑和《粵大記》，黃璉的生卒年應是1432-1507年。黃璉卒時，黃佐十八歲，並且黃佐和黃璉同是南海人。《萬姓統譜》的作者凌迪知（1529-1600），字稚哲，浙江烏程（治今浙江湖州）人。二者相較，黃佐所撰黃璉神道碑的記載比《萬姓統譜》不但詳細，而且可靠，所述黃璉的事蹟應該是準確的；則《萬姓統譜·黃璉傳》的記載至少有兩處錯誤：一是將黃璉的年齡（七十六歲）誤作“六十餘”歲，二是誤以為黃璉的同鄉徐幹隨使渡海，舟壞溺死。至於成化間徐幹隨行出使的是暹羅還是占城，抑或是二者皆在出使對象之列，則不得而知。

在現存六部明清《廣東通志》中，阮元主修的《道光廣東通志》成書最晚、內容也最為豐富（共334卷），加上四位總纂官中陳昌齊、劉彬華、謝蘭生三人均為粵人，各有專長，又均有修志經驗，因此歷來學者對《道光廣東通志》的評價頗高。加籍華人、地方史家林天蔚稱之為“史家之志”⁽⁵⁰⁾。阮元在《道光廣東通志·序》中指出該志的優點是：“今志閱書頗博，考古較舊加詳，



〔圖5〕日本宮內廳藏明萬曆刻本《泰泉集》書影

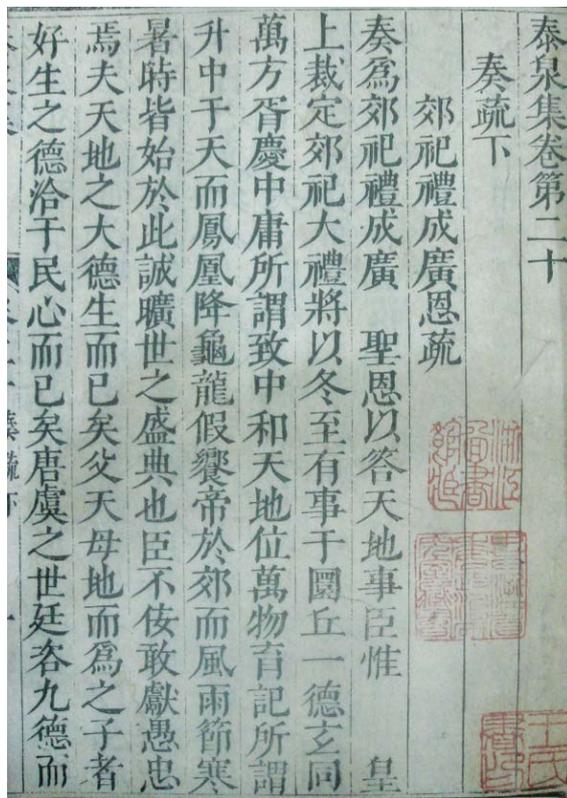
而沿革、選舉、人物、前事、藝文、金石各門，亦皆詳核。”⁽⁵¹⁾儘管阮志頗負盛譽，但問題也不少，林天蔚在其《地方文獻論集》中已有論述，茲據《泰泉集》僅列舉其一處訛誤。阮志卷二六八〈鄭愚傳〉，於傳後註明史料出處為《廣州人物傳》。⁽⁵²⁾查《廣州人物傳》實無〈鄭愚傳〉，而《廣州先賢傳》中有〈鄭愚傳〉，阮志〈鄭愚傳〉後的按語，正是編纂者錄自《廣州先賢傳》黃佐的讚語，由此說明阮志所註《廣州人物傳》，實乃《泰泉集》中《廣州先賢傳》之誤。

四

因為《泰泉集》有一卷本、十卷本、六十卷本等不同刻本，而相同卷數的刻本中又有不同刻本，尤其是六十卷的清初重刻本，這就為各版本之間的對校提供了很大空間。利用不同版本的對

校，可以訂正各版本的訛、脫、倒、衍、錯簡、墨釘、殘缺等情況，對《泰泉集》版本研究，以及提高該書的文獻價值具有重要意義。如康熙二十一年重刻本（中山大學圖書館有收藏，以下簡稱中大本），版刻精緻，沒有殘缺，版面乾淨整潔，甚至有些地方還校改了萬曆元年刻本的一些錯誤，應該是用萬曆元年刻本和其他相關文獻校對後重刻的，如卷二〈魚洲賦〉第八頁第二面倒數第五行“辭”字，萬曆元年刻本、暨南大學圖書館藏清初重刻本（以下簡稱暨大本）、北京大學圖書館藏清初重刻本（以下簡稱北大本。北大本、中大本、暨大本均為清初重刻本，但又不是同一個刻本）均作“辭”，中大本作“亂”，作“亂”是；再如干支紀年中的“戊”字，萬曆本往往刻成“戌”字，中大本均已改正。中大本也改正了暨大本的一些誤刻，如黃佐的行狀第十七頁第二面第三行“靡”字，暨大本作“靡”，朱筆批校改為“靡”，萬曆本即作“靡”，作“靡”是；卷一〈粵會賦〉第二頁第一面首行“閭”字，暨大本作“閭”，該本朱筆校改“閭”，萬曆本作“閭”，作“閭”是；倒數第四行“銀”字，暨大本作“鋒”，校改“銀”，萬曆本作“銀”，作“銀”是。此類例子比比皆是。

作為明代廣東三大學者之一的黃佐，其作品常常被明清嶺南文獻及相關著作選錄，如黃宗羲《明儒學案》、屈大均《廣東文選》、吳道鎔和張學華《廣東文徵》等等。這些選錄黃佐作品的文獻，其中的訛誤、脫文等現象，亦可根據《泰泉集》進行校勘。如《明儒學案》所錄黃佐〈性習說〉一文，於“曰‘妻子具而孝衰於親’，則是妻子未具之先，嘗有孝矣”一句之後，脫“曰‘嗜欲得而信衰於友’，則是嗜欲未得之先，嘗有信矣”一句⁽⁵³⁾；〈與林北泉士元〉一文，題名誤作“林兆泉上元”⁽⁵⁴⁾。《廣東文選》卷六所錄〈郊社議〉一文，“往即齊宮”一句，“宮”訛為“官”⁽⁵⁵⁾；〈周憲使傳〉中“及至，洗其冤”一句，“及”訛為“乃”⁽⁵⁶⁾。《廣東文徵》所錄〈北京賦〉“建旄幹以標望”一句，“幹



〔圖6〕浙江圖書館藏清初重刻本《泰泉集》書影

訛為“於”，“以”字原脫⁽⁵⁷⁾；所錄〈醫原〉“熱生火，火生苦，故炎上作”一句，“故”誤作“致”⁽⁵⁸⁾。

此外，利用《泰泉集》亦可校勘相關文獻中的訛誤，如《粵大記》卷一七〈獻徵類·黃衷傳〉“輸榷銀九千三百餘兩，前此即一歲之入也”。據《泰泉集》卷四八〈通議大夫兵部右侍郎鐵橋黃公神道碑〉，“入”訛為“人”⁽⁵⁹⁾。前引《天一閣書目》卷四之三〈集部·總集類〉於《明詩類選》下，註該書作者為“明泰山山人黃佐鑒定”。據《泰泉集》，顯然“泰山”乃“泰泉”之訛。這類例子，亦不勝枚舉。

上述《泰泉集》各方面的文獻價值，祇不過是筆者的一孔之見而已，整部文集的文獻價值，值得我們挖掘的地方還非常豐富。筆者期盼通過以上所述，能引起學界對《泰泉集》的更多關注和深入研究。

【註】

- (1) 暨南大學圖書館所藏該集，首頁即題為“黃泰泉先生全集”。該本為清代黃遠卿重刻本，但具體刊刻時間不清楚。首頁鈐“翰苑流芳”朱印，則此本很可能是清代翰林院的收藏本。
- (2) 陳紹儒為《泰泉集》所寫序文，即稱書名為“黃文裕公泰泉先生文集”。見屈大均輯，陳廣恩點校《廣東文選》卷九〈黃文裕公泰泉先生文集序〉，廣東人民出版社，2008年，頁385；丁丙輯：《善本書藏書志》卷三七，清光緒刻本。
- (3) 田明曜修，陳澧纂《光緒香山縣志》卷二十一〈藝文〉，《續修四庫全書》第713冊《史部·地理類》，上海古籍出版社，2002年，頁480。
- (4) 阮元修，陳昌齊、劉彬華等纂《道光廣東通志》卷一九五〈藝文略〉，上海古籍出版社，1990年影印本，頁3566。作者按：“《泰泉集》凡二，其十卷之本，乃佐手定詩集，門人李時行序而梓之。《四庫》所著錄。其六十卷詩文全集，則門人黎民表編次，其子在素等刊行。”
- (5) 王圻纂輯《續文獻通考》卷一八二〈經籍考〉，《續修四庫全書》第765冊《史部·政書類》，頁486。
- (6) 關於《泰泉集》的版本，請參見陳廣恩〈《泰泉集》版本初探〉，《暨南學報》2014年第2期。
- (7) 歐大任：〈泰泉集後序〉，載黃佐《泰泉集》卷末，清初重刻本。
- (8) 黎民表：〈泰泉先生黃公行狀〉，《泰泉集》卷首。
- (9) 范欽藏，范邦甸撰：《天一閣書目》卷四之三《集部·總集類》，《續修四庫全書》第920冊《史部·目錄類》，頁266。原書於《明詩類選》下註為“明泰山山人黃佐鑒定”，黃佐號“泰泉”，顯然“泰山”乃“泰泉”之訛，故徑改為泰泉。
- (10) 《泰泉集》卷首〈明穆宗賜謚制誥〉。
- (11) 林子雄：《黃佐》“引子”，廣東人民出版社，2010年，頁1。
- (12) 張廷玉等撰《明史》卷二八七〈文苑傳〉，中華書局，1974年點校本，頁7366。
- (13) 《廣東文選》卷九〈黃文裕公泰泉先生文集序〉，頁385。
- (14) 溫汝能纂輯，呂永光等整理，李曲齋、陳永正審定《粵東詩海》(上)，中山大學出版社，1999年，頁358。
- (15) 《泰泉集》卷五六〈廣州先賢傳〉。
- (16) 羅惇衍《集義軒詠史詩鈔》(清光緒元年刻本)卷四〈七言律〉云：“遠從南越向瀟湘，故國河山悵渺茫。智略疆開休士馬，畫圖都應兆仙羊。奇才幸有威王用，微旨能令鐸氏彰。霸業流風文教啟，立賢自昔貴無方。”詩末於鐸椒、高固等人事蹟說：“俱見黃佐《廣州先賢傳》”。
- (17) 屈大均：《廣東新語》卷七〈人語〉，中華書局，1985年，頁220。
- (18) 史澄：《光緒廣州府志》卷一一二〈列傳·周·高固〉，清光緒五年刊本。
- (19) 陳憲猷：〈黃佐論稿〉，《華南師範大學學報》(社科版)1998年第4期。
- (20) 《泰泉集》卷五七〈白沙先生傳〉。
- (21) 《泰泉集》卷三一〈孤忠祠記〉。
- (22) 《泰泉集》卷三一〈孤忠祠記〉。
- (23) 郭棻撰，黃國聲、鄧貴忠點校《粵大記》，中山大學出版社，1998年，頁477-478。
- (24) 《粵大記》，頁477。
- (25) 《泰泉集》卷四八〈通議大夫兵部右侍郎鐵橋黃公神道碑〉。
- (26) 《道光廣東通志》卷二六八〈列傳〉、卷二四六〈宦績錄〉，頁4654、頁4655、頁4297。其中〈鄭愚傳〉的出處，《道光廣東通志》誤為《廣州人物傳》，詳見下文。
- (27) 《泰泉集》卷四六〈廣西圖經〉。
- (28) 黃佐：《革除遺事節本》目錄，《嶺南遺書》本。
- (29) 《泰泉集》卷三四〈革除遺事序〉。
- (30) 在《革除遺事節本序引》中，黃佐指出：“是編也，本莆田宋公端儀《革除錄》，并收張芹、林塾二家。”
- (31) 永瑢等：《四庫全書總目》卷六一，中華書局，1965年影印本，頁551。
- (32) 《明史》卷一二七《汪廣洋傳》，頁3775。
- (33) 《明史》卷一二七《汪廣洋傳》，頁3774。
- (34) 《泰泉集》卷四七〈重建丞相汪公祠碑〉。
- (35) 《泰泉集》卷四七〈重建丞相汪公祠碑〉。
- (36) 《泰泉集》卷四七〈歐陽公平安南逆黨碑〉。
- (37) 《泰泉集》卷二十〈代巡撫通市舶疏〉。
- (38) 《泰泉集》卷二十〈代巡撫通市舶疏〉。
- (39) 《泰泉集》卷五六〈國子三賢傳〉。
- (40) 南京市地方志編纂委員會：《南京園林志》，方志出版社，1997年，頁88。
- (41) 《泰泉集》卷三二〈金陵徐氏西園記〉。
- (42) 據《道光肇慶府志》卷七〈建置四·壇廟〉(清光緒重刻道光本)，黃佐記文作於“嘉靖乙卯仲春日”。
- (43) 《泰泉集》卷四七〈重建宋太傅張公祠碑〉。
- (44) 《明史》卷三〇〈五行志〉，頁484。
- (45) 凌迪知：《萬姓統譜》卷四七〈黃璉傳〉，文淵閣《四庫全書》本。
- (46) 《泰泉集》卷四八〈贈通議大夫工部右侍郎兼都察院右僉都御史黃公神道碑〉。
- (47) 《泰泉集》卷四八〈贈通議大夫工部右侍郎兼都察院右僉都御史黃公神道碑〉。
- (48) 《泰泉集》卷四八〈通議大夫兵部右侍郎鐵橋黃公神道碑〉。
- (49) 《粵大記》，頁477。
- (50) 林天蔚：《地方文獻論集》，南方出版社，2002年，頁509。
- (51) 《道光廣東通志》卷首〈序〉，頁3。
- (52) 《道光廣東通志》卷二六八〈列傳〉，頁4655。
- (53) 黃宗羲編著，沈芝盈點校《明儒學案》卷五一，中華書局，1985年，頁1215。
- (54) 《明儒學案》卷五一，頁1205。
- (55) 屈大均輯：《廣東文選》卷六〈郊祀議〉，《北圖古籍珍本叢刊》影印清康熙二十六年三閩書院刻本。
- (56) 《廣東文選》卷十四〈周憲使傳〉，《北圖古籍珍本叢刊》影印清康熙二十六年三閩書院刻本。
- (57) 吳道鎔原稿，張學華增補，李棣改編《廣東文徵》編印委員會校刊《廣東文徵》，香港中文大學出版部，1973年，頁444。
- (58) 《廣東文徵》，頁542。
- (59) 《粵大記》，頁477。



關於〈古今形勝之圖〉作者的新認識

金國平*

學術回顧

我們先來試圖比較系統地梳理一下東西方相關研究的脈絡。〈古今形勝之圖〉在地中海畔的西班牙塞維亞(Sevilla)印地亞斯總檔案館(Archivo General de Indias)中沉睡了四百四十年，20世紀初才為學界所發現。西方涉及和研究此圖的學者與專家有：Pablo Pastels⁽¹⁾、Ettore Ricci⁽²⁾、Santiago Montero Díaz⁽³⁾、Lothar Knauth⁽⁴⁾、Carlos Quirino⁽⁵⁾、Carlos Luis de la Vega y de Luque⁽⁶⁾、John B. Harley and David Woodward⁽⁷⁾、Marina Alfonso Mola y Carlos Martínez Shaw⁽⁸⁾、海野一隆⁽⁹⁾、余定國⁽¹⁰⁾、José Eugenio Borao Mateo(鮑曉歐)⁽¹¹⁾、Vera Dorofeeva-Lichtmann⁽¹²⁾、Richard Joseph Smith(司馬富)⁽¹³⁾等。⁽¹⁴⁾東方的研究，當以日本中村拓1933年的論述為濫觴。⁽¹⁵⁾中國學術界，最早提及此地圖的是已故中西交流史大家方豪先生。⁽¹⁶⁾1952年，他出訪伊比利亞半島西班牙和葡萄牙的主要檔案館時，曾有幸首次目睹此圖。1962年，時任日本東洋文庫研究部長的榎一雄，對〈古今形勝之圖〉做了較詳細的研究。⁽¹⁷⁾大陸方面的研究則有任金城⁽¹⁸⁾、曹婉如、鄭錫煌⁽¹⁹⁾、張鎧⁽²⁰⁾、孫果清⁽²¹⁾、李孝聰⁽²²⁾、周振鶴⁽²³⁾、金國平、吳志良⁽²⁴⁾、呂理政⁽²⁵⁾、黃時鑒⁽²⁶⁾、王自強⁽²⁷⁾、王逸明⁽²⁸⁾、徐曉望⁽²⁹⁾、梁二平⁽³⁰⁾等人的涉及與論述。臺灣方面，近有李毓中教授所做的具有創新意義的深入研究。⁽³¹⁾

從大陸的收錄情況來看，中國國家圖書館藏有兩種〈古今形勝之圖〉的副本，均據西班牙

塞維亞印地亞斯總檔案館所藏明嘉靖三十四年(1555)福建金沙書院的重刻本複製。

具體情況如下：一幅攝影本，大小23.6 x 20.8cm；一幅影印本，大小39.5 x 34cm。⁽³²⁾由於當時的技術條件所限制，這些副本僅為原圖的四、五分之一。原圖外框縱113.8cm，橫100.8cm。印刷尺寸為約92.8cm x 100cm。雕版墨印着色。

目前的兩種藏本，雖經精心複製，仍漫漶不清，致使深入的研究無法開展。

在臺灣清華大學人文社會研究中心主任黃一農院士的主持下，由李毓中教授和塞維亞印地亞斯總檔案館聯合實施了原尺寸高精度圖的複製計劃，不僅提供了清晰的圖像，還為識別上面的手書西班牙語筆跡提供了可能。

李毓中教授據此修復版所做的研究，尤其是對西班牙文手寫文字的辨讀與翻譯，在深度和廣度上均超越了被中國學術界奉若研究圭臬的榎一雄的論文，處於世界領先地位。

地圖作者

國外，特別是西班牙學者對地圖製作的日期有涉及，但缺乏可靠的根據，如 Carlos Luis de la Vega y de Luque 認為：“通過對這份文件⁽³³⁾的仔細分析，可以看到，這是一份1452年的地圖在1522年進行的翻刻本。”⁽³⁴⁾不知 Carlos Luis de la Vega y de Luque 得出這兩個刻印年代的根據是甚麼。

榎一雄稱：“可以說，它是繼承了喻時⁽³⁵⁾的

* 金國平，北京外國語大學中國海外漢學研究中心客座教授，主要研究方向澳門學、澳門史料學及中西交通史。

〈古今形勝之圖〉(現僅存有嘉靖三十四年(1555)的重刻本)的歷史地理的特色,而且更加以詳盡地發揮。此圖的直接藍本正是這一〈古今形勝之圖〉,可以看到,不僅在繪製態度上,而且就圖形本身來說,兩者都非常類似。”⁽³⁶⁾

這一結論與當年榎一雄未能準確識別關於編者的題記有關。他的識讀是“依(?)覽編集”⁽³⁷⁾。由於中國學者無條件接觸到原圖,也就更無法識別了,所以任金城得出了“圖上沒有繪製人姓名”⁽³⁸⁾的結論。

榎一雄的觀點雖然影響了幾乎所有中外研究過此圖的學者⁽³⁹⁾,但也有不完全肯定的意見。任金城即認為:

在鄭若曾《籌海圖編》卷首所列舉的參考地圖目錄中就有“古今形勝圖,都御史喻時”字樣⁽⁴⁰⁾。在《千頃堂書目》卷六中也有“喻時古今形勝圖”的記載。這裡喻時的〈古今形勝圖〉與金沙書院重刻的〈古今形勝之圖〉圖名祇有一字之差,兩者是否就是一種地圖,尚不能貿然肯定。⁽⁴¹⁾

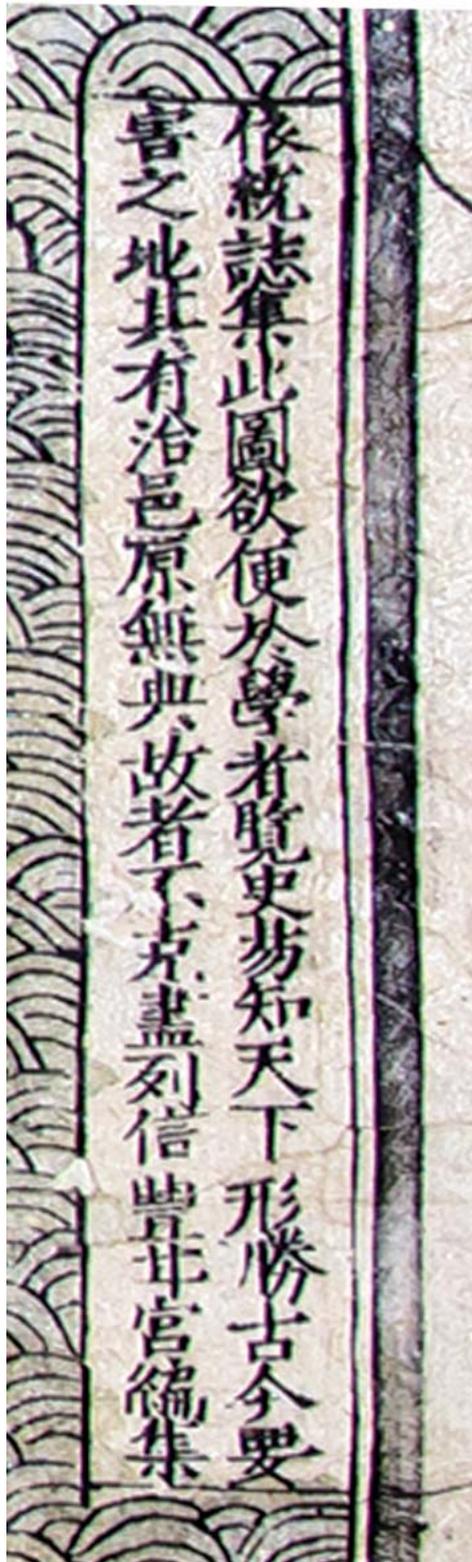
在中國學術界,近期錢江和陳佳榮對榎一雄的結論提出了質疑。⁽⁴²⁾

榎一雄言之鑿鑿,而任金城的見解則比較謹慎。鑒於喻時的〈古今形勝圖〉早已失傳,因此缺乏〈古今形勝之圖〉便是〈古今形勝圖〉的鐵證。二者為一圖的看法,不過是一種基於標題相近的推測而已。

隨着學術的進步,榎一雄的觀點有了商榷的餘地。實際上,〈古今形勝之圖〉本身有關於其作者的明確信息。不過在高清複製件問世之前,無法正確識讀,致使編者問題成為了一個疑案。

圖右下角方塊內文字為:“依統誌⁽⁴³⁾集此圖,欲便於學者覽史,易知天下形勝、古今要害之地,其有治邑、原無典故者,不克盡列,信豐甘宮編集。”

信豐為江西省信豐縣。甘宮為一人名。編集是“編輯纂集”的意思。“信豐甘宮編集”一語明確地告訴了我們,“編集”者為“信豐縣人甘宮”。這一題記明確地說明,本圖的作者不是喻時,而是甘宮。



[圖1] 〈古今形勝之圖〉右下角方框內文字

第六卷

雜著

塘湖甘公傳

塘湖甘公宮者虔之信豐人也字宗奇其先徙自丹湯家于邑之水東坊遂為水東著姓自公太父徵仕即和昂世以貴雄里閉公父珍母郭郭之未舉子也畜二媵而厚御之迺後竟舉公公生也晚父母蚤棄而家故饒煢煢孤族有薛荔山房藏稿卷六

薛荔山房藏稿卷六

吉俊

交馬相與縱譚千古譁浪時事意當語合奮臂攘袂獵纓抵掌四座驪易凡所經歷名山大川開微險易隨筆索記足所不到則必周訪而博識之退而訂之往牒叅以時務作九邊圖說古今形勝圖劈畫井井一覽而輿圖可指諸掌也間則泛酒人博徒擣蒲劇戲浮白太醕挾歌妓舞女鳴箏曳履狂呼沈酒彌旬浹月人莫測其所以自壯而周流四方歲不過一再就舍即就薛荔山房藏稿卷六

薛荔山房藏稿卷六

吉士

〔圖2〕 敖文禎《薛荔山房藏稿》卷六〈塘湖甘公傳〉



令人欣慰的是，在明人文集中，我們居然見到了關於甘宮繪製此圖的確鑿記載。敖文禎⁽⁴⁴⁾的《薛荔山房藏稿》卷六載〈塘湖甘公傳〉曰：

塘湖甘公宮者虔之，信豐人也，字宗奇，其先徙自丹陽，家於邑之水東坊⁽⁴⁵⁾，遂為水東著姓。[……]凡所經歷名山大川，開徼險易，隨筆彙記。足所不到，則必周訪而博識之。退而訂之往牒，參以時務，作〈九邊圖說〉、〈古今形勝圖〉。劈畫井井，一覽而與圖可指諸掌也。⁽⁴⁶⁾

此處不但透露了甘宮繪有〈古今形勝圖〉，而且明確指出，他還作有〈九邊圖說〉。⁽⁴⁷⁾

這是首次發現關於〈古今形勝圖〉，即現藏於西班牙的金沙書院重刻本〈古今形勝之圖〉作者的明確文字記載。

既然題記曰“信豐甘宮編集”，而且〈塘湖甘公傳〉亦記“作〈九邊圖說〉、〈古今形勝圖〉”，那麼其作者為甘宮應該是確鑿無疑的。

刻印地點

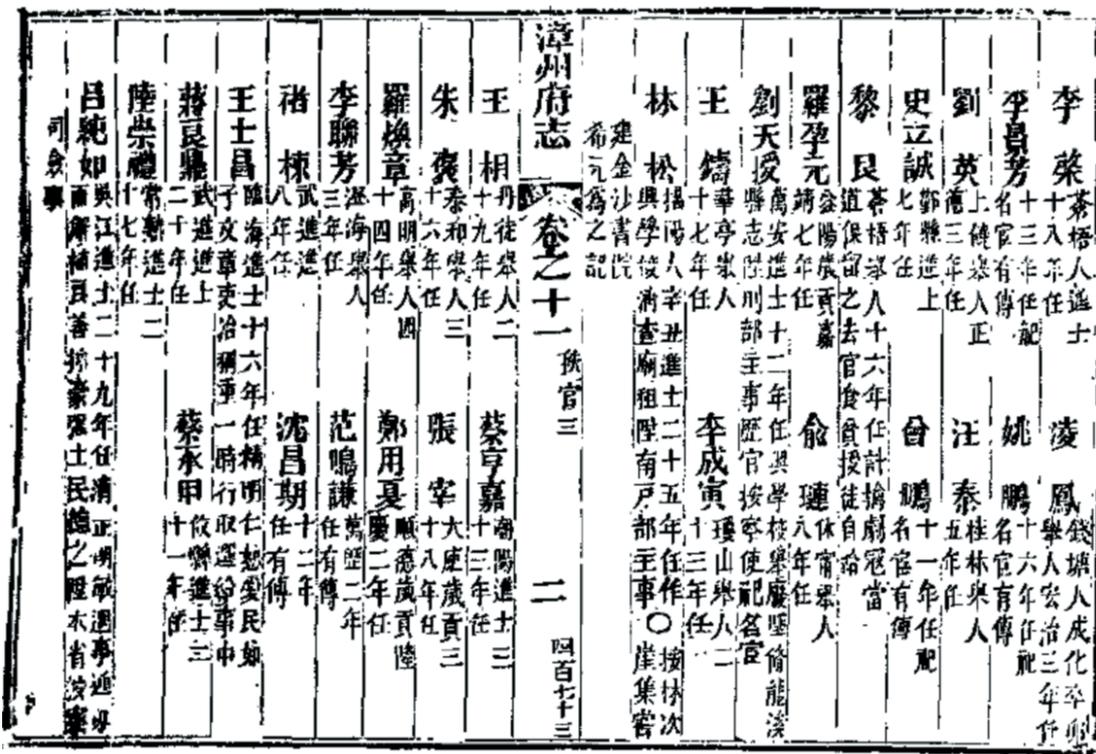
圖左下角刻有“嘉靖乙卯孟冬金沙書院重刻”，說明此圖為嘉靖三十四年（1555）十月金沙書院重刻本。

據（光緒）《漳州府誌》載，此書院由龍溪縣知縣林松在其任內所創立。

林希元之《林次崖先生集》卷十有〈金沙書院記〉。文中的“林侯”即指林松。

金沙書院具體在何處？據（崇禎）《海澄縣誌》載：“金沙書院在沙坂。今廢。”⁽⁴⁸⁾同誌輿圖上有標示。

“沙坂(又名金沙，即今後井)。”⁽⁴⁹⁾“沙坂村原名金沙社，位於角美鎮中南部，九龍江下游，東鄰石美村西門社，西鄰楊厝村丁厝社，南鄰蔡店村和滄里社，北鄰角江路和福龍開發區，村道穿過角江路經過開發區中閩大道通至國道324線。”⁽⁵⁰⁾



[圖3] 《漳州府志》卷十一〈秩官〉



議喜其功之成方頌之意既而彭令與邑簿徐君正敘文學陸君佺等以記請乃備其與作始末勒之於石一以存文公之迹於不沒一以誌鎮山之澤於無窮焉耳公諱衡字仕南鎮山其別號也江右萬安人嘉靖壬辰進士

金沙書院記

福建八郡之民惟漳稱難治漳州七邑之民惟龍溪稱難治夫治難治之民如醫難醫之病病難醫者必投以辛烈猛急之劑然後能割其腸胃而祛其邪故曰若藥不瞑眩厥疾不瘳若投以溫平和緩之劑決不能祛邪而已疾故曰以德化除殘猶以梁肉化疾也龍溪漳首邑其地負山而襟海山居之不逞者或阻巖谷林箐時出剽掠為民患

林次崖先生文集卷十 記 詒燕堂

海居之不逞者或挾舟楫犯風濤交通島夷甚者為盜賊流毒四方故漳州稱難治莫龍溪若也冬嶺林侯初令浙之蘭谿以憂去服闋補龍溪人為慮之侯曰吾得所以治龍溪矣昔子產治鄭以嚴而盜賊屏息子太叔矯之以寬鄭國多盜取人於菹苻之間今去子產一千七百年其世變愈趨而下非若子產之時去先王未遠也漳去京師殆萬里其民素稱難治非若鄭在滎陽宛陵之西於王畿猶近也今之治豈有下於子產哉故龍溪之政大抵尚嚴民有犯者必置於法不少假行之期年民果畏服昔之不逞者若受銜勒而脫牙距然侯之嚴治橫民也民之良者則愛而撫之而唯恐其或傷其子弟之知學則養之於學校

[圖4] 《林次崖先生文集》卷十〈金沙書院記〉

武為世寶瑞其為元龜象齒大瑞南金當必有其名之路而古人興學所為儲材廣德者則不止於及已自非我侯欣止誰能厥成又烏可不慶乎知

清漳書院在九都儒學之前隆慶元年郡丞鄧士元建○滄江書院在海滄○金沙書院在沙坂

社學十所在一二三都○十二所在四五都○二十四所在六七都○二十六所在八都○二十四所在九都○以上俱先年建今廢

安邊館社學記 莆田朱潮撰

學田計三石九斗 邑令姚之蘭置

海澄縣志 卷之二

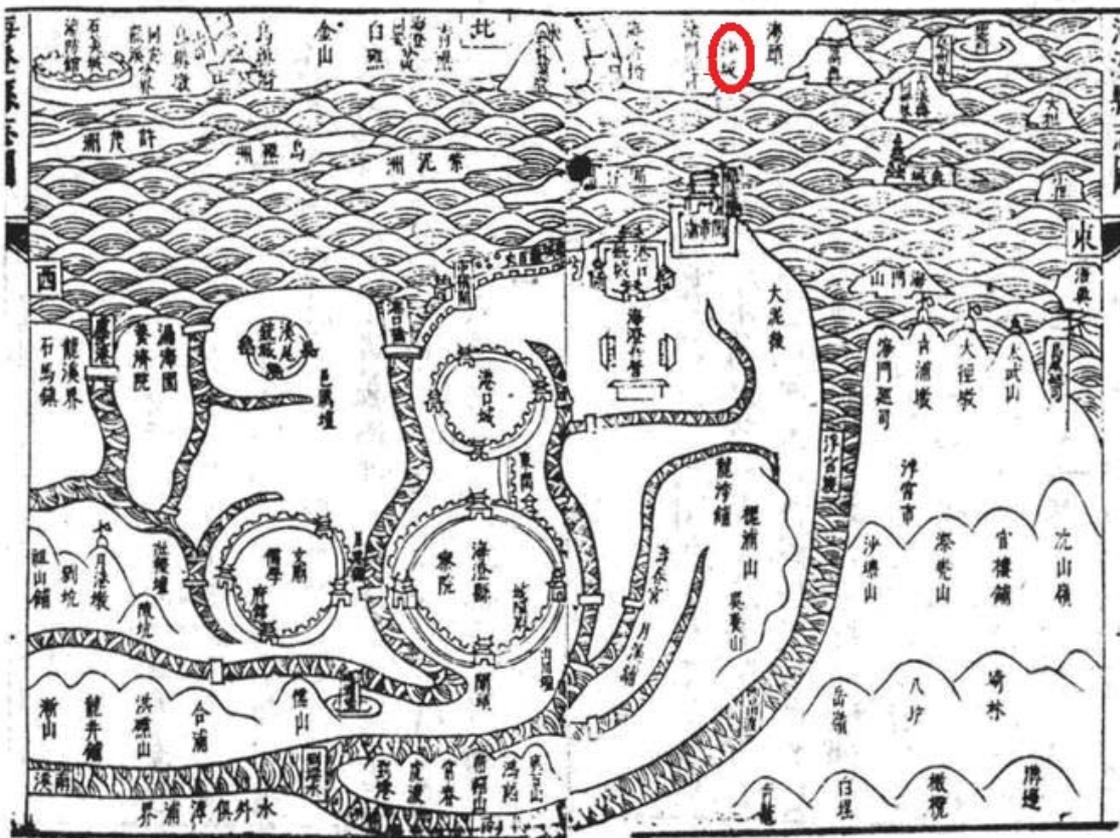
姚明府置學田記略 邑人提學御史柯提撰

博七先生語謂澄故斥由士籍於岸居貧強半不伎爾承之必邑惠澤之施弗暨多士心甚惡焉第置田租具諸籍間以佐學宮公需及鄉義買贖行費有差營士之田次第賦之俾俯仰無虞稍用自給博士先生前曰唯唯是田凡二區邑東行八里鄭埭地一十七畝有半行六里曾橋地一十五畝凡三十二畝有奇計歲益百碩直可二百一十八金又昔侯捐俸贖之所貽也田有寧徵糧則以邑南郊外新渡往龍井地官津歲入稅金二兩之半及邑東北城下官河稅一兩之半並捐之以奉不獨費侯有人與行良法美意

鎮海學廩餼附

澄原割漳浦縣二十三都九圍地方湊立而鎮海衛在二十三都界故衛卽澄之東偏衛學建於嘉靖迄

[圖5] 崇禎《澄海縣志》卷二



〔圖6〕《澄海縣志》〈輿圖〉

中外影響

〈古今形勝之圖〉有數張題目類似的繁衍圖存世。

我們看到，(明)章潢的《圖書編》⁽⁵¹⁾中有很相似的〈華夷古今形勝之圖〉⁽⁵²⁾和同書四庫版的〈古今天下形勝之圖〉⁽⁵³⁾。吳學儼等編繪於1645年的《地圖綜要》內附的〈華夷古今形勝圖〉也是一幅類似的圖籍。⁽⁵⁴⁾

從整體和細部來分析，這幾張圖很明顯地沿襲了嘉靖版〈古今形勝之圖〉的特點。

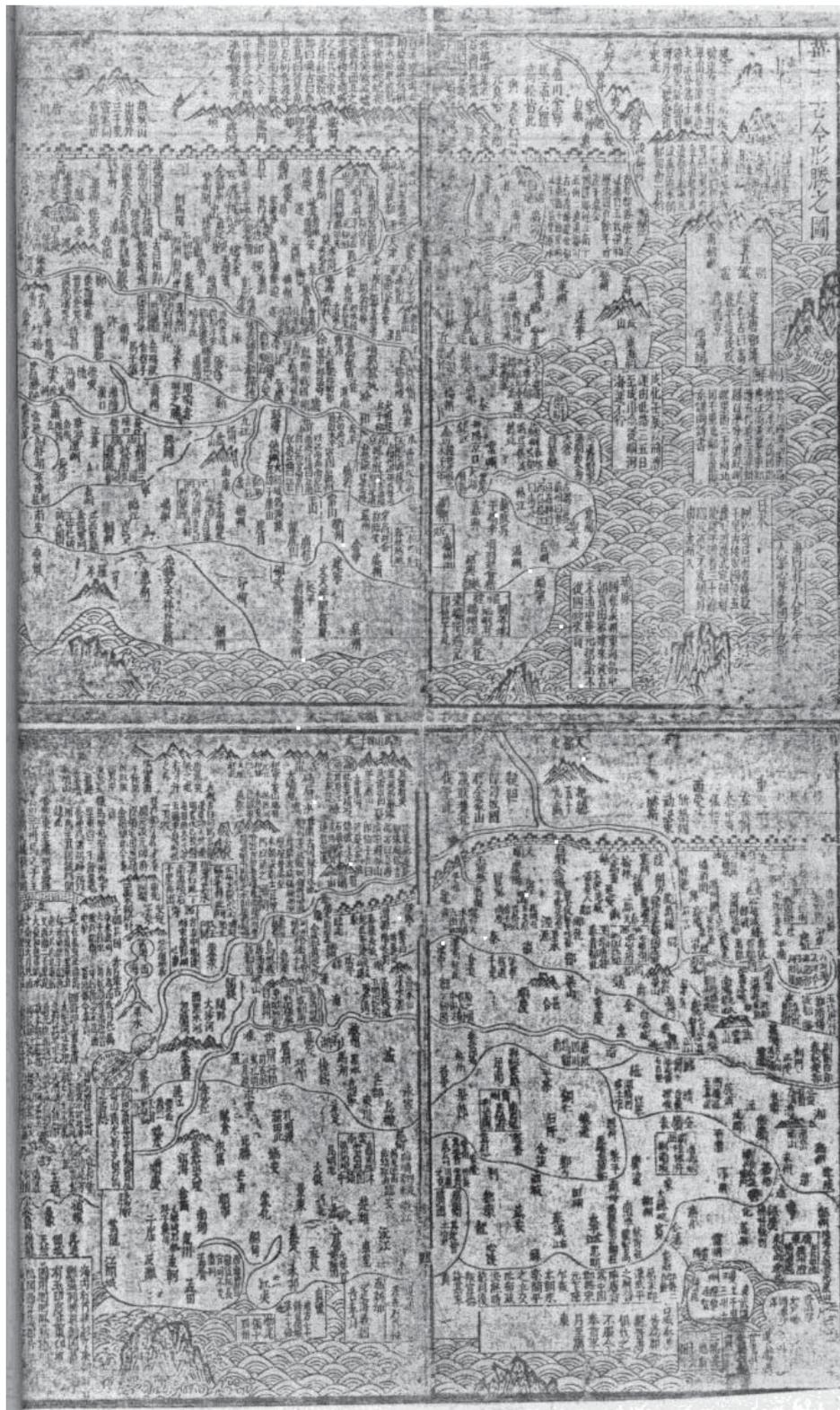
此外，據有關研究，尚存一清康熙四十年的繪本：

在鄭若曾《籌海圖編》卷首所列舉的參考地圖目錄中就有“古今形勝圖，都御史喻時”

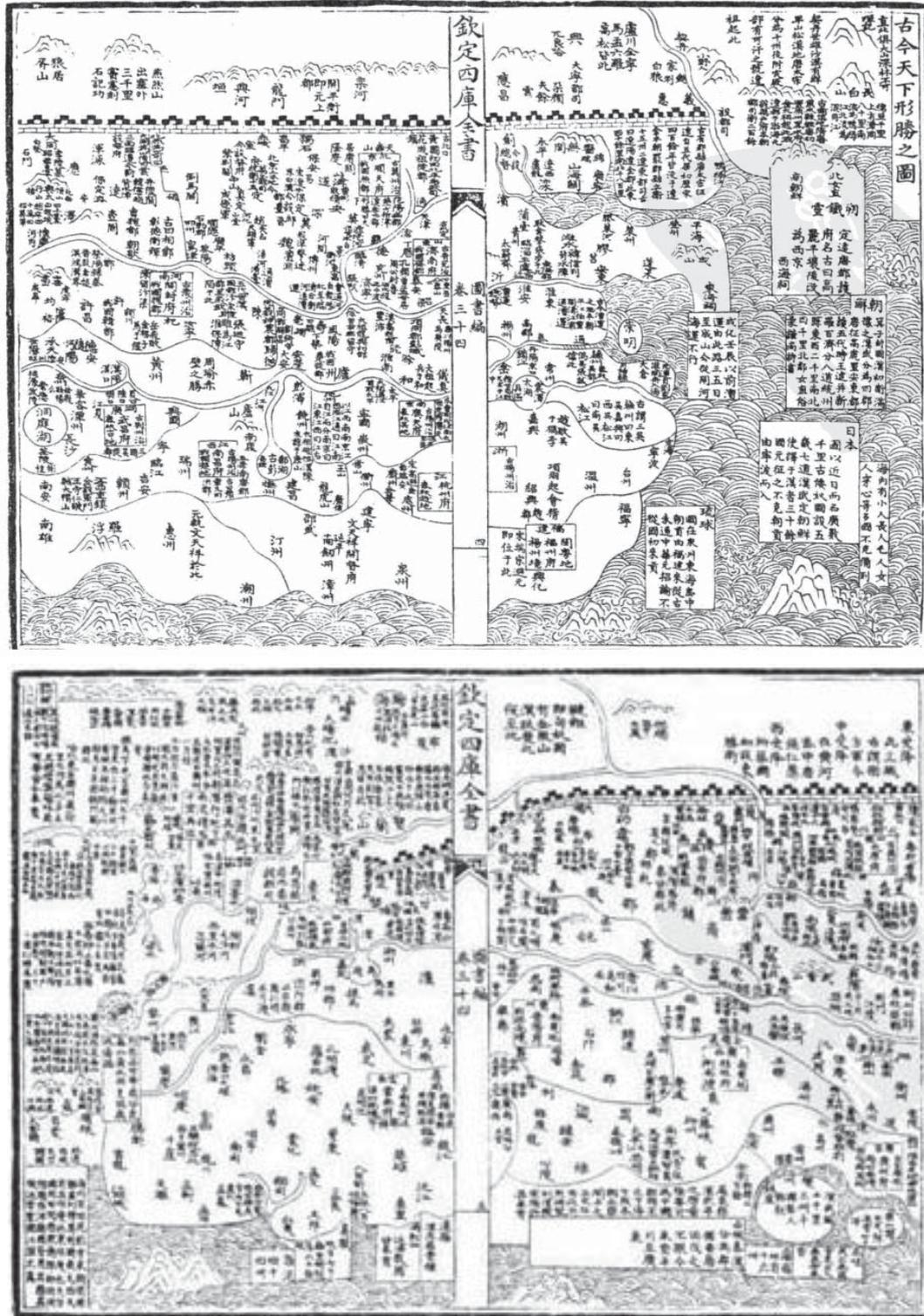
字樣。在《千頃堂書目》卷六中也有“喻時古今形勝圖”的記載。這裡喻時的〈古今形勝圖〉與金沙書院重刻的〈古今形勝之圖〉圖名祇有一字之差，兩者是否就是一種地圖，尚不能貿然肯定。最近筆者在清康熙四十年繪本的《輿圖畫方》一書中，發現其最後部分也轉繪有一幅〈古今形勝圖〉，內容與〈古今形勝之圖〉基本相同。這就有力地證明兩者實為一圖無疑，而圖的作者就是喻時。⁽⁵⁵⁾

前面我們已經論證了〈古今形勝之圖〉是甘宮，而不是喻時的作品，那麼結論說《輿圖畫方》中的轉繪本〈古今形勝圖〉的作者為喻時，不是顯得有點倉促嗎？

查《輿圖畫方》藏中國國家圖書館，為一摹繪本，一冊，大小21 x 21cm。其作者為華士



[圖7] 明版〈華古今形勝圖〉



[圖8] 四庫版〈古今天下形勝圖〉



望。“圖凡十五幅，主要為各省分圖。據作者自序稱，‘是圖乃元人朱思本所畫也’，但內容則與明羅洪先《廣輿圖》中兩京十三省圖基本一致，於清康熙四十一年(1702)摹繪。未附〈古今形勝圖〉一幅，其內容與西班牙賽維利亞市印度總檔案館藏明刻〈古今形勝之圖〉大致相同。”⁽⁵⁶⁾因中國國家圖書館南館裝修尚未完畢，筆者無法查閱原件。

還有一些題目雖不近似，但在圖形輪廓和文字說明的方法與內容上，看得出與〈古今形勝之圖〉有直接的傳承關係，如萬曆癸巳(1593)梁軻鐫刻的《乾坤萬國全圖古今人物事蹟》⁽⁵⁷⁾和崇禎甲申(1644)曹君義刊行的《天下九邊分野人蹟路程全圖》⁽⁵⁸⁾，以及嘉慶丁丑(1817)陶晉刻印的《大清一統天下全圖》⁽⁵⁹⁾等。

關於刊刻此圖的目的，Lothar Knauth 認為：“毫無疑問，本圖有許多對未來的中華帝國管理者有用的資訊。”⁽⁶⁰⁾

送出者考

在這個問題上，西方學術界曾有一個誤區，認為是由利瑪竇於1854年呈送給訪問澳門的西班牙駐菲律賓二號人物皇家收稅官羅曼 (factor Juan Bautista Román) 的，但這全是“推測研究”。⁽⁶¹⁾先是在1902年，西班牙的一份屬於耶穌會的宗教雜誌《理性與信仰：西班牙美洲文化雜誌》(*Razón y Fe: Revista hispano-americana de cultura*) 發表未署名文章，認為此圖是利瑪竇在1854年9月28日⁽⁶²⁾ 函中附發給羅曼的。⁽⁶³⁾ 1904年，窮畢生精力鑽研印地亞斯總檔案館中存關於菲律賓檔案的西班牙耶穌會士巴斯特爾斯 (Pablo Pastels) 神父重複了同樣的觀點。⁽⁶⁴⁾ 估計1902年文⁽⁶⁵⁾ 的作者也是巴斯特爾斯神父。

《理性與信仰：西班牙美洲文化雜誌》在第465頁上刊出了修復前的原圖並配有圖例：“住肇慶城耶穌會神父利瑪竇於1854年9月28日致皇家收稅官羅曼 (Juan Bta. Román) 函內附中國地

圖，印地亞斯檔案館145.-7.-7.”⁽⁶⁶⁾

1911年，Joseph Brucker 持同樣看法。⁽⁶⁷⁾ 1939年，中村拓也這樣認為。⁽⁶⁸⁾

2000年，我們在《西力東漸：中葡早期接觸追昔》附錄八刊登的便是巴斯特爾斯神父在1904年發表的圖。⁽⁶⁹⁾

利瑪竇1584年9月13日函內並無涉及此圖；有的卻是關於中國全圖和分省地圖的信息。

這次，我不能給閣下繪整個中國地圖，中國地圖是畫在平版上的，按我們西洋的方式，每省各有地圖，因為尚未排好次序；但希望天主保佑，很快地能將它們寄給閣下。各處都有記載，並可看到各省和其中的城市，非常美觀悅目。⁽⁷⁰⁾

原文是：

Nó puedo por esta vez enbiar á vuestra merced toda la china, pintada en cartas planas, á nuestro modo, y después cada provincia de por sí en su carta, por nó averlas aun puesto en orden, mas espero en Dios de embiarlas muy presto á vuestra merced donde quiera que se hallare y allí verá todas estas provincias y ciudades todas en lindísima vista.⁽⁷¹⁾

這段話對於澄清這個疑團很關鍵，我們重譯如下：

此次，我不能給您呈送按我們的方式，繪製在平面圖上的全中國地圖，然後還有各省地圖，因為尚未編排好；但希望上帝保佑，無論您身處何處，很快能將它們寄給您。您將可以看到各省及其城市，非常美觀悅目。

利瑪竇函很明確，他要呈送的是在繪製中的中國全境及分省地圖。⁽⁷²⁾



MAPA DE CHINA QUE ACOMPAÑA LA CARTA, QUE EL P. MATED RICCI, RELIGIOSO DE LA COMPAÑIA DE JESÚS, RESIDENTE EN LA CIUDAD DE XANQUÍN, ESCRIBIÓ AL FACTOR JUAN BTA. ROMAN, EL DÍA 28 DE SEPTIEMBRE DE 1854.—A. de L 145.—7.—7.

[圖9] 《真理與信仰》所刊修復前的原圖·1902年



巴斯特爾斯神父未仔細閱讀此段文字，便倉促得出了〈古今形勝之圖〉是由利瑪竇送出的結論。這一看法在一定範圍內影響了數位中外學者。⁽⁷³⁾

榎一雄文曾引用謨區查 (C. R. Boxer) 的看法，懷疑過巴斯特爾斯神父的說法。⁽⁷⁴⁾

看來，在何人送出這個問題上，巴斯特爾斯神父因閱讀的疏忽，製造了一個誤區。

Lothar Knauth 則認為：“儘管利瑪竇可能送出了一幅相同的圖，毫無疑問的是，今藏於塞維亞印地亞斯總檔案館的地圖就是附在菲律賓第二任總督報告中的那幅。”⁽⁷⁵⁾

〈古今形勝之圖〉的送出者不是利瑪竇，而是由第二任西班牙駐菲律賓總督基多·德·拉維扎列斯 (Guido de Lavezares) 於1574年送呈給西班牙國王菲利普二世 (Felipe II) 的。

結語

總體而論，中國與歐洲的地圖交流，始於16世紀葡萄牙人和西班牙人在遠東的出現。先是中國人繪製的一幅中國及其毗鄰地區的地圖，通過閩南人和西班牙人於1575年傳到歐洲。之後，歐洲人繪製的世界地圖，則通過耶穌會士於1582年傳入中國。

〈古今形勝之圖〉傳入歐洲具有非常重要的意義，因為它是迄今為止所知最早輸往歐洲的一幅中國全境圖。

〈古今形勝之圖〉是否對歐洲人後來所繪製的中國及周邊地區地圖產生過影響？現有的研究表明，由葡萄牙人巴爾布達繪製、1584年刊行的《中國新圖》⁽⁷⁶⁾ 首次畫出了中國各個省份。其信息來源或出自於當時已經傳至歐洲的《廣輿圖》，或源自於此圖。還有的研究說明，西方人對朝鮮輪廓的繪製，也可能參考過它。⁽⁷⁷⁾

至於如何解釋現知的大部分著名地圖與海圖均出自福建，有學者指出：“我們從現存海內外的明朝刻本地圖還發現，明代地圖的民間刻印本多出自閩省（福建），這恐怕與福建省從南宋以來

刻書業的發達不無關係。此外，福建是中國明朝出海遠洋貿易的到發地，一些閩版輿圖之繪製的目的也許是為了外銷。”⁽⁷⁸⁾

本文取得了四大進展：

1、首次發現關於西班牙藏〈古今形勝之圖〉作者為甘宮的明確文字記載。

2、金沙書院在（崇禎）《海澄縣誌》中的具體地點。

3、澄清了〈古今形勝之圖〉的送出者不是利瑪竇。

4、據嘉靖本《籌海圖編》，〈古今形勝圖〉的最早編者為“宋學士鄭韶”。

需要考證的是，甘宮在編集〈古今形勝之圖〉時，是否參考了“宋學士鄭韶”和“都御史喻時”的〈古今形勝圖〉。

如今，我們有了〈古今形勝之圖〉原尺寸的高清複製件，便有了深入研究此圖的條件。可以相信，在各方面專家的參與和努力下，它所包含的豐富文本及地理信息將會得到進一步的闡發。

【註】

- (1) (65) “Carta inédita del P. M. Ricci con el mapa de la China en 1584”, *Razón y Fe: Revista hispano-americana de cultura*, tomo IV, Septiembre-Diciembre 1902. pp. 464-477.
- (2) Ettore Ricci, “Del valore geografico del Commentarii”; *Iconografia ricciana, Onozanze Nazionali Al P. Matteo Ricci Apostolo e Geografo della Cina (1610-1910) Atti e memorie del convegno di geografi-orientalisti tenute in Macerata il 25, 26, 27 Settembre 1910*, Macerata, Premiata Stabilimento Tipografico, avv-F. Giorgetti, 1911, pp. 176-182.
- (3) Santiago Montero Díaz, *Aportaciones geográficas del gobernador de Filipinas Guido Lavezares*, Madrid: Impr. del P. de H. de Intendencia e Intervención Militares, 1933.
- (4) Lothar Knauth, “Gu dyin hsing sheng di tu”, *Asia. Anuario de Estudios Orientales*, no. 1, 1968, pp. 99-115 and Lothar Knauth, *China, Enigma o Ignorancia?*, México: Ediciones Oasis S.A., 1982, p. 47.
- (5) Carlos Quirino, “The Lavezares Map of China (1555)”, *Philippine Historical Review*, vol. 2, no. 1 (1969), pp. 269-274.



- (6) Carlos Luis de la Vega y de Luque, "Un proyecto utópico: La conquista de China por España". Tesis Doctoral inédita. Universidad de Sevilla, 1972. Resumen en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Años XV/XVIII. Burgos, Asociación Española de Orientalistas, 1979/82. 具體的期數與頁數是：Año 1979, Número 15, pp. 45-69, Año 1980, Número 16, pp. 33-56 (其中第34頁上有簡單論述及地圖的影印件)；Año 1981, Número 17, pp. 3-38, Año 1982, Número 18, Fascículo: 1, pp. 3-46. 之前，他在同一雜誌上曾發表"Un documento extraordinario," *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año VIII, 1972, pp. 194-196.
- (7) John B. Harley & David Woodward, ed., *The History of Cartography*, Vol. II. 2: *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1994, colour plate 1.
- (8) Marina Alfonso Mola y Carlos Martínez Shaw, *Oriente en Palacio: tesoros asiáticos en las colecciones reales españolas*, Madrid: Palacio de Oriente, 2003, pp. 97. 地圖之影本在107頁。
- (9) 海野一隆著、王妙發譯《地圖的文化史》，北京：新星出版社，2005年，頁70。
- (10) (美)余定國著、姜道章譯《中國地圖學史》，北京：北京大學出版社，2006年，頁34-35。
- (11) 鮑曉鷗著、那瓜譯《西班牙人的臺灣體驗，1626-1642：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，臺北：南天書局，2008年，第7頁及 José Eugenio Borão Mateo, *The Spanish Experience in Taiwan, 1626-1642: The Baroque Ending of a Renaissance Endeavour*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009, pp. 6-7.
- (12) Vera Dorofeeva-Lichtmann, "A history of a spatial relationship: Kunlun Mountain and the Yellow River source from Chinese cosmography through to Western cartography", *Circumscribere*, 2012, no11, p. 21.
- (13) Richard J. Smith, "Mapping China's world: cultural cartography in late imperial times", in Wen-Hsin Yeh, *Landscape, Culture, and Power in Chinese Society*, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, Center for Chinese Studies, 1998, pp. 81-83 and Richard J. Smith, "Mapping China's world: cultural cartography in late imperial times", in *Mapping China and Managing the World: Culture, Cartography and Cosmology in Late Imperial Times*, Routledge, New York, 2013, pp. 60-62.
- (14) 1994年以前的西方研究及刊佈情況，可見榎一雄《榎一雄著作集》，東京：汲古書院，第七卷《中國史》，1994年，頁233-236。可惜榎一雄遺漏了Lothar Knauth重要的論文。
- (15) Hiroshi Nakamura, "Les Cartes du Japon qui servaient de modèle aux cartographes européens au debut des relations de l'Occident avec le Japon", *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, no.1 (Jan., 1939), p. 104, pp. 120-121, note 19. 圖見頁105。
- (16) 方豪〈流落於西葡的中國文獻〉，《學術季刊》，第一卷，2、3冊，1952年，頁12-42，後收入氏著《方豪六十自定稿》，臺北：作者自刊，1969年，頁1518-1524。
- (17) 榎一雄〈古今形勝之圖について〉，《東洋學報》，第58卷，第1、2期，1976年，頁1-48，《榎一雄著作集》，第七卷《中國史》，頁225-268及 Kazuo Enoki, *On the Ku-chin hsing-sheng chih tu of 1555*, Tokyo: Toyo Bunko, 1976, pp. 243-254.
- (18) 任金城〈西班牙藏明刻“古今形勝之圖”〉，《文獻》，第17輯，1983年，頁213-221；任金城〈流落在國外的一些中國明代地圖〉，《中國科技史料》，1987年，第1期，頁23-64及任金城〈國外珍藏的一些中國明代地圖〉，《文獻》，1987年，第3期，頁123-134。
- (19) 曹婉如、鄭錫煌、任金城〈中國與歐洲地圖交流的開始〉，《自然科學史研究》，第3卷，第4期，1984年，頁346-354。
- (20) 張鎧《中國與西班牙關係史》，鄭州：大象出版社，2003年，頁186；張鎧《中國與西班牙關係史》，北京：五洲傳播出版社，2013年，頁206-213及 Zhang Kai, *Historia de las Relaciones Sino-Españolas* (Nueva edición revisada y ampliada), traducción: Sun Jiakun y Huang Caizheng, Beijing: China Intercontinental Press, 2013, pp. 139-140.
- (21) 任金城、孫果清〈王泮題識輿地圖朝鮮摹繪增補本初探〉，《中國古代地圖集（明代）》，北京：文物出版社，1995年，第112-116頁及孫果清〈古今形勝之圖〉，《地圖》，2006年，第6期，頁106-107。
- (22) 李孝聰〈歐洲所藏部分中文古地圖的調查與研究〉，北京大學中國傳統文化研究中心《國學研究》，第3卷，1995年，頁28；李孝聰〈歐洲收藏部分中文古地圖跋錄〉，北京：國際文化出版公司，1996年，頁33-34；李孝聰〈輿圖與圖像中國古地圖的調查與地圖學史領域的國際漢學交流〉，《國際漢學研究通訊》，2010年，第1期，頁170-171及李孝聰〈傳世15-17世紀繪製的中文世界圖之蠡測〉，劉迎勝主編《〈大明混一圖〉與〈混一疆理圖〉研究：中古時代後期東亞的寰宇圖與世界地理知識》，南京：鳳凰出版社，2010年，頁175。
- (23) 周振鶴〈西洋地圖裡的中國〉，收入周敏民編《地圖中國》，香港：香港科技大學，2003年，頁1-8；周振鶴〈西洋古地圖裡的中國〉，鄭培凱主編《九州學林》2003，秋季，創刊號，上海：復旦大學出版社，2003年，第202-224頁及周振鶴〈二〇〇四，西



- 洋古地圖裡的中國——記香港科技大學西洋古地圖特藏》，《長水聲聞》，上海：復旦大學出版社，2010年，頁188-200。
- (24) 金國平、吳志良〈歐洲首幅中國地圖的作者、繪製背景及年代〉，收入氏著《過十字門》，澳門：澳門成人教育學會，2004年，頁310-321。
- (25) Li-cheng Lu, *La frontera entre dos imperios* (帝國相接之界：西班牙時期臺灣相關文獻及圖像論文集)，Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006, p. 96 y 116, nota 10.
- (26) 黃時鑾〈巴爾布達〈中國新圖〉的刊本、圖形和內容〉，《文化雜誌》，第67期(2008年夏季刊)，頁69-80，後收入氏著《黃時鑾文集 III》，上海：中西書局，2011年，頁260-272。
- (27) 王自強編《明代輿圖綜錄》，北京：星球地圖出版社，2007年，第1冊，頁6。
- (28) 王逸明〈“古今形勝之圖”的朝鮮局部〉，《1609中國古地圖集〈三才圖會·地理卷〉導讀》，北京：首都師範大學出版社，2009年，頁227-228。
- (29) 徐曉望〈臺灣：琉球之名的失落〉，陳小沖主編《臺灣歷史上的移民與社會研究》，北京：九州出版社，2011年，頁16-17。
- (30) 梁二平著〈第一幅傳入西方的中國全圖——“古今形勝之圖”〉，《中國古代海洋地圖學要》，北京：海洋出版社年，2011年，頁140-142。
- (31) 李毓中〈“建構”中國：西班牙人1574年所獲大明《古今形勝之圖》研究〉，《明代研究》，2013年，第21期，頁1-30。
- (32) 北京圖書館善本特藏部輿圖組編《輿圖要錄：北京圖書館藏6827種中外文古舊地圖目錄》，北京：北京圖書館出版社，1997年，頁36。
- (33) 是指《Relación de lo que se contiene en la carta de molde de los chinos que se envía a Su Majestad》。最新的漢譯本，可見〈“建構”中國：西班牙人1574年所獲大明“古今形勝之圖”研究〉，頁1-30。
- (34) Carlos Luis de la Vega y de Luque, “Un proyecto utópico: La conquista de China por España”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año 1980, Número 16, p. 34.
- (35) 〈古今形勝圖〉佚，明喻時撰。喻時(1506-1570)字中甫，號吳皋，光州(今潢川)人。嘉靖十七年進士，以南京戶部左侍郎告歸。事蹟見清順治《光州志·人物考》。是書《千頃堂書目》卷六著錄。今未見傳本。”參見樂星主編《中原文化大典·著述典·正編·史部》，鄭州：中州古籍出版社，2008年，第196頁及喻幾凡著《喻姓史話》，南昌：江西人民出版社，2006年，頁323。
- (36) (日) 榎一雄著、馮佐哲譯〈關於中國古地圖資料的總匯和發現〉，《科學史譯叢》，1981年，第1期，頁18。
- (37) 《榎一雄著作集》，第七卷《中國史》，頁238。
- (38) 〈西班牙藏明刻“古今形勝之圖”〉，頁214。
- (39) 最近的例子是Robert K. Batchelor，參見Robert K. Batchelor, *London: The Selden Map and the Making of a Global City*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 138; Robert K. Batchelor, “The Selden Map Rediscovered: A Chinese Map of East Asian Shipping Routes, c. 1619”, *Imago Mundi: The International Journal for the History of Cartography*, vol. 65, no.1, 2013, p. 59, note 14.
- (40) 之前未曾注意到的是，嘉靖本《籌海圖編》的“參過圖籍”載：“古今形勝圖 宋學士鄭韶，都御史喻時（鄭若曾撰《籌海圖編》，北京：中華書局，2007年，頁973）”《籌海圖編》的版本諸多。明有嘉靖本、隆慶本、天啟本和通常不認為是一種版本的胡澄重校本。清有康熙本和《四庫全書》本以及翻刻的天啟本。流傳最廣的是天啟翻刻本。具體情況可參見范中義著《籌海圖編淺說》，北京：解放軍出版社，1987年。由於榎一雄使用的不是嘉靖本，所以得出了其編者是“都御史喻時”的結論（《榎一雄著作集》，第七卷《中國史》，頁242）。暫且不論喻時是否是現存〈古今形勝之圖〉的作者，僅嘉靖本《籌海圖編》說〈古今形勝圖〉的作者還有“宋學士鄭韶”便值得作進一步的研究。
- (41) 〈西班牙藏明刻“古今形勝之圖”〉，頁214。
- (42) 錢江、陳佳榮〈牛津藏《明代東西洋航海圖》姐妹作——耶魯藏《清代東南洋航海圖》推介〉，《海交史研究》，2013年，第2期，頁1。
- (43) 指《大明一統誌》。
- (44) 敖文禎(1545-1602)，字嘉猷，號龍華，諡文穆。明高安(今屬江西)人。萬曆進士，官至禮部尚書。
- (45) 參見王右君〈贛縣建置沿革簡介〉，中國人民政治協商會議贛縣委員會文史資料研究委員會《贛縣文史資料》，1991年，第1輯，第4頁及石大金主編、江西省贛縣誌編纂委員會編《贛縣誌》，北京：新華出版社，1991年，頁5。
- (46) 敖文禎《辟荔山房藏稿》卷六〈塘湖甘公傳〉，顧廷龍主編《續修四庫全書》，集部·別集類，第1359冊，上海：上海古籍出版社，2002年，頁203。
- (47) 參見趙現海〈第一幅長城地圖《九邊圖說》殘卷：兼論《九邊圖論》的圖版改繪與版本源流〉，《史學史研究》，2010年，第3期，頁84-95。
- (48) 梁兆陽修、蔡國禎、張燮等纂(崇禎)《海澄縣誌》，日本藏中國罕見地方誌叢刊，北京：書目文獻出版社，1990年，頁340。
- (49) 姚金洪主編《海滄區 海滄街道卷》，海滄非物質文化遺產叢書，廈門市海滄區文化館，2009年，頁314。



- (50) 龍海市地方誌編纂委員會編《龍海村社》，北京：中國文聯出版社，2007年，頁45。
- (51) “《圖書編》是一部類書，原名《論世編》，共127卷，撰成於明萬曆五年（1577）。該書輯錄了歷代書籍中的圖譜及釋文，影響甚廣，官私刻本有好幾個。官刻本有萬曆年間的南昌府刻本，私刻本有萬曆四十一年（1613）南昌涂宗濬刻本、新建萬尚烈刊本，以及崇禎間（1628-1644）金陵孫良富刻本。”參見董建輝著《明清鄉約：理論演進與實踐發展》，廈門：廈門大學出版社，2008年，頁98。另見鄧愛紅《利瑪竇、章潢、熊明遇與南昌地區的西學東漸》，《江西教育學院學報》，2004年，第4期，頁108。
- (52) (明)章潢撰《圖書編》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1988年，頁76。
- (53) (明)章潢撰《圖書編》，上海：上海古籍出版社，1992年，第2冊，頁666-667。
- (54) 《四庫禁毀書叢刊》編纂委員會編(明)朱國達等輯《地圖綜要》，明末朗潤堂刻本，《四庫禁毀書叢刊·史部18》，1997年，北京：北京出版社，頁538。
- (55) 〈西班牙藏明刻《古今形勝之圖》〉，頁214。
- (56) 《輿圖要錄：北京圖書館藏6827種中外文古舊地圖目錄》，頁38。
- (57) 〈關於中國古地圖資料的總匯和發現〉，頁17-18、孫果清〈以中國為主的世界地圖《乾坤萬國全圖古今人物事跡》〉，《地圖》，2007年，第6期，頁106-107、卜正民〈17世紀中西世界地圖的互動式變革〉，俞立中主編《智慧的聖壇》，上海：華東師範大學出版社，2008年，頁146；李孝聰《歐洲收藏部分中文古地圖紋錄》，頁146；李孝聰〈傳世15-17世紀繪製的中文世界圖之蠡測〉，頁175及《明代輿圖綜錄》，第1冊，頁2。
- (58) 參見陳健〈《天下九邊分野人跡路程全圖》〉，《地圖》，1994年，第3期，頁56；李孝聰〈傳世15-17世紀繪製的中文世界圖之蠡測〉，頁177及《明代輿圖綜錄》，第1冊，頁2-3。
- (59) 參見韓振華著《南海諸島史地研究》，北京：社會科學文獻出版社，1996年，頁26。
- (60) Gu dyin hsing sheng di tu, p.115.
- (61) Gu dyin hsing sheng di tu, p.110.
- (62) 利瑪竇給羅曼函的日期是1584年9月13日，1854年9月28日為羅曼轉呈西班牙國王函的日期。
- (63) “Carta inédita del P. M. Ricci con el mapa de la China en 1584”, pp.464-466.
- (64) Francisco Colín y Pedro Chirino, *Labor evangelica: ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesvs, fvndacion, y progressos de su provincia en las islas Filipinas*, Barcelona: Pablo Pastells edicion, Impr. y litografía de Henrich y compañía, 1904, III, p. 365.
- (66) “Carta inédita del P. M. Ricci con el mapa de la China en 1584”, p. 465.
- (67) Joseph Brucker, “Note sur une carte supposée du Père Ricci”, *Onozanze Nazionali Al P. Matteo Ricci Apostolo e Geografo della Cina (1610-1910)-Atti e memorie del convegno di geografi-orientalisti tenute in Macerata, il 25, 26, 27 Settembre 1910*, Macerata, Premiato Stabilimento Tipografico, avv-F. Giorgetti, 1911, pp. 85-87.
- (68) “Les Cartes du Japon qui servaient de modèle aux cartographes européens au debut des relations de l’Occident avec le Japon”, pp. 120-121, note 19.
- (69) 金國平著《西力東漸：中葡早期接觸追昔》，澳門：澳門基金會，2000年，頁316。
- (70) 羅漁譯《利瑪竇書信》（上），臺北：光啟出版社，上，1986年，頁47。
- (71) “Carta inédita del P. M. Ricci con el mapa de la China en 1584”, p. 468.
- (72) 這段文字告訴我們，從1584年起，耶穌會神父已經在肇慶繪製中國地圖集。這本中國地圖集便是存世的羅明堅中國地圖集。關於這個問題，可參考 *Atlante della Cina di Michele Ruggieri*, S. I.a cura di Eugenio Lo Sardo, Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1993、歐金尼奧·羅薩度、安東尼娜·帕麗西、拉斐爾·比特拉主編《海國天涯——羅明堅與來華耶穌會士》，上冊（圖錄）、下冊（論文集），澳門：澳門博物館，2013年及羅明堅著、金國平譯《大明國圖志——羅明堅中國地圖集》，澳門：澳門文化局，2014年。
- (73) *Les Cartes du Japon qui servaient de modèle aux cartographes européens au debut des relations de l’Occident avec le Japon*, pp. 120-121, note 19, “Carta inédita del P. M. Ricci con el mapa de la China en 1584”, pp. 464-466.
- (74) 《榎一雄著作集》，第七卷《中國史》，頁233及頁260。
- (75) Gu dyin hsing sheng di tu, p.111.
- (76) 詳見〈歐洲首幅中國地圖的作者、繪製背景及年代〉及〈巴爾布達〈中國新圖〉的刊本、圖形和內容〉。
- (77) 〈《古今形勝之圖》的朝鮮局部〉，頁227-228及〈西洋古地圖裡的中國〉，頁207。
- (78) 李孝聰〈輿圖與圖像中國古地圖的調查與地圖學史領域的國際漢學交流〉，《國際漢學研究通訊》編輯委員會編著《國際漢學研究通訊》，第1期，北京：中華書局，2010年，頁175。

龍華民與“禮儀之爭”

張西平*

“禮儀之爭”是中國天主教史上最重要的事件。這場爭論不僅完全改變了天主教在華傳播的格局，也從根本上改變了清朝政府與梵蒂岡的關係。同時，這場爭論也確實催生了歐洲對中國的關注。“禮儀之爭”首先起源於耶穌會內部的爭論，而龍華民在其中扮演着重重要的角色。本文將介紹龍華民在這場爭論中所寫的《孔子及其教理》一書，並從此書在西方傳播和出版的情況，說明它在歐洲早期漢學史上的地位。



“禮儀之爭”是17-18世紀中西文化交流史上最重要的事件。⁽¹⁾ 這個事件最後導致了中國清朝政府和羅馬教廷的直接對峙，成為歐洲和中國之間的重大外交事件。⁽²⁾ 這一事件首先從耶穌會內部開始，以後逐步演化為來華傳教士的各個修會對在中國傳教策略的爭論。⁽³⁾ 在爭論問題的內容上，它是一個純粹傳教學的問題，或者說是一個純粹的文化問題。它在本質上是歐洲天主教文化第一次面對中國文化時所產生的宗教性困惑，所產生的一種文化理解的碰撞。在爭論的範圍上，雖然也有中國教徒參與⁽⁴⁾，但實質上是一個羅馬教會的內部問題，爭論的根源也在歐洲教會內

部。當爭論演化為一個歐洲文化史和思想史問題時，這場爭論基本已經和中國沒有太大關係，中國祇是作為一個文化的“他者”參與了歐洲文化與思想的進程。⁽⁵⁾

“禮儀之爭”最大的受益者是歐洲思想和文化界。由於各修會都要為自己的傳教路線辯護，關於中國文化的介紹就成為各個修會的重要內容。“受爭論雙方影響，歐洲本土自17世紀末掀起一場大規模介紹中國禮儀，介紹中國哲學與宗教，介紹中國歷史與文化的著作，這可以說是歐洲文化思想界全面關注和認識中國的起點。”⁽⁶⁾ 這真是歷史的吊詭，或許是黑格爾（Georg Wilhelm

* 張西平，北京外國語大學教授、博導，亞非學院院長，北京外國語大學中國海外漢學研究中心主任，兼中文學院副院長；中國社會科學院基督教研究中心副主任；世界漢語教育史國際研究會會長，中國中外關係史學會副會長，中國宗教學會和中國比較文學學會理事；《國際漢學》主編，《國外漢語教學動態與研究》主編；國務院有突出貢獻的專家，享受政府特殊津貼。

Friedrich Hegel, 1770-1831) 所說的“理性的狡黠”。耶穌會士遠渡重洋，跨越千山萬水來到中國，是為了福音東傳，將中華民族皈依天主教。沒想到，無心插柳柳成蔭，“禮儀之爭”卻使這些傳播福音的來華傳教士變成了中國文化西傳的主力軍，成為中國文化向歐洲傳播的橋樑。後世的歷史學家在評判來華耶穌會士的歷史作用時，甚至認為他們在“中學西傳”的功勞比在“西學東漸”上的功勞還要大，這恐怕是利瑪竇為代表的來華耶穌會士們萬萬沒有想到的。

二

禮儀之爭展開後耶穌會士寫了大量關於中國歷史文化介紹和翻譯的著作，其中龍華民的《孔子及其教理》是研究禮儀之爭的重要文獻，也是研究中國典籍西傳的重要歷史文獻。

首先我們看龍華民的《孔子及其教理》在西方的傳播和出版。

耶穌會的“中學西傳”應以禮儀之爭為拐點，以“引起中國禮儀問題之第一人”⁽⁷⁾ 龍華民為其一個歷史標誌。龍華民(Nicolas Longobardi, 1559-1654)是意大利來華傳教士。他的〈關於上帝、天神和靈魂之爭論的簡單回答〉(*Respuesta breve sobre las controversias de el Xang Ti, Tie Xin, Ling hong*)一文成為耶穌會內部關於禮儀之爭的內部導火索，也是禮儀之爭中第一篇反對利瑪竇路線的文章，故將龍華民稱為“引起中國禮儀問題之第一人”實不為過。這篇文獻也成為中國哲學最早傳入歐洲並產生重要影響的十分重要的基礎性文獻。歷史真是給利瑪竇開了個玩笑。當年在選擇耶穌會在華掌門人時，利瑪竇是頗動了些腦筋的，選龐迪我(Didace de Pantoja, 1571-1618)還是選龍華民做接班人？利瑪竇在猶豫之中最終確定了選擇他的老鄉龍華民，而不是西班牙籍的龐迪我做中華耶穌會士的負責人。⁽⁸⁾ 但沒想到第一個挑戰他的“適應政策”的恰好就是他親定的龍華民。

龍華民這篇文章在西方的出版經歷了一個複雜的過程。在來華耶穌會士內部就關於利瑪竇的適應路線產生分歧後，1617年龍華民就寫了一篇批評利瑪竇路線的文章“*Res memorabiles pro dirigenda re Christiana*”。1621年，來華耶穌會士召開澳門會議，討論在傳教中所遇到的神學問題，例如關於天主教神學的中文譯名等問題。⁽⁹⁾ 1624年龍華民針對利瑪竇的《天主實義》一書展開批評，寫了〈關於利瑪竇神父之書的筆記〉(*Annotationes super librum Xe-y P. Ricci, 1624 Pekini conscriptae*)。來華耶穌會士所召開的澳門會議後，龍華民在1623-1624年之間寫了這篇〈關於上帝爭論的簡單回答〉的文章。⁽¹⁰⁾ 1631年他又寫下了〈反對使用上帝一名之筆記〉(*Annotationes contra usum nominis Xan-ti, Pekini 1631*)。但在1633年，來華耶穌會決定將所有反對利瑪竇路線的文章全部銷毀，龍華民的這些文章當然也不例外。1654年龍華民去世。

但歷史給耶穌會開了個玩笑。當時在北京的法國來華耶穌會士汪儒望(Jean Valat, ?-1696)竟然發現了龍華民關於禮儀之爭的殘稿〈孔子及其教理〉。由於當年方濟各會的利安當到山東開教得到了在京耶穌會士湯若望的支持，在京傳教的耶穌會士汪儒望和同在山東傳教的方濟各會傳教士利安當(Antonio Caballero, 1602-1669)關係較好，加之在中國禮儀問題上他們觀點也接近，汪儒望就把龍華民這份手稿給了利安當。⁽¹¹⁾

清初曆獄時，所有在華的傳教士都被集中到了廣州。在廣州期間，利安當將龍華民這篇重要文獻轉給了來華傳教的西班牙籍方濟各會士閔明我(Domingo Fernandez Navarrete, 1610-1689)。閔明我在禮儀之爭中很自然是贊同龍華民的觀點的，並自稱是“偉大的龍華民的忠誠學生”⁽¹²⁾。這樣在他從澳門潛返歐洲回到羅馬後，不僅將龍華民的這篇文獻遞交給了羅馬教廷，1676年還在馬德里出版了西班牙第一本漢學著作《中華帝國歷史、政治、倫理及宗教概述》(*Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos del Gran Imperio*

Chino, Madrid, 1676) 將龍華民的這篇文獻收入了該書的第五章。⁽¹³⁾

汪儒望找到的抄本(殘本)原為葡萄牙語。⁽¹⁴⁾葡文版保存於巴黎外方傳教士檔案室內，在書末有利安當於1663年8月12日所書，證實這是出自龍華民手筆真本的文字。⁽¹⁵⁾ 閱明我在其《中華帝國歷史、政治、倫理及宗教概述》一書中表示原文已帶到羅馬，且呈交了一份給羅馬傳信部，但並沒有說明所呈版本用何文所著。⁽¹⁶⁾

後該抄本由方濟各會士翻譯為拉丁文，拉丁文版由羅馬傳信部保存。⁽¹⁷⁾ 巴黎外方傳教會也保存了一份拉丁文版本，該版本曾有利安當於1661年12月8日留下的修改，並附有利安當的註釋。⁽¹⁸⁾

龍華民〈關於上帝爭論的簡單回答〉(Responso brevis super controversias de Xam-ti)⁽¹⁹⁾ 這篇文章，雖然不是直接翻譯儒家的經典，但在文章中介紹了《中庸》、《論語》、《易經》、《詩經》、《禮記》的許多觀點，特別是對明代儒家的重要著作《性理大全》做了大量的引證。⁽²⁰⁾ 因此，龍華民這篇文獻應該是禮儀之爭後中國古代哲學思想經典著作在歐洲傳播的最早和最重要的文獻。⁽²¹⁾

同時，龍華民的這部作品亦由巴黎外方傳教會的西塞(Louis Champion de Cicé, 1648-1737) 主教譯成法文，書名是 *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois* (《中國宗教的若干問題》)，並於1701年在巴黎出版。⁽²⁴⁾ 龍華民的這篇文章受到了萊布尼茨的重視。萊布尼茨(Gottfried W. Leibniz, 1646-1716) 曾將其收入自己的《著作集》(*Opera Omnia*)，於1768年重印出版，並附有其為該文作的註釋。⁽²⁵⁾ 這樣，龍華民這篇文獻就成為研究萊布尼茨乃至歐洲18世紀思想史的重要文獻。⁽²⁶⁾

龍華民這篇文章的全名應為：“致在華神父們：關於上帝、天神、和靈魂(也即漢語中對於天主、天使以及理性靈魂的稱謂)以及其他漢語名詞、短語之爭論的簡單回答，以確認哪一些能夠在我基督教界使用，以便諸位閱讀並在之後將想法寄給澳門視察員神父”(Respuesta breve, sobre



(來自維琪百科中關於詞條Nicolò Longobardo的解釋22)

las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen, (esto es de el Rey de lo alto, espíritu, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y términos Chnicos, para determinarse, cuales de ellos se pueden usar en esta Cristiandad, dirigida a los Padres de las residencias de China, para que le vean, y envíen después su parecer al P. Visitador de Macao。

龍華民這篇文章並不是對中國古代哲學典籍的翻譯，而是從禮儀之爭的問題出發，對中國古代文化基本著作的介紹，以證明中國文化在本質上和基督教的文化是不同的，由此利瑪竇的“合儒路線”應該糾正。

三

龍華民首先一般性地介紹了中國古代的著作類型。他認為禮儀之爭的根源就在於對這些基本

著作的理解。“他將中國儒家正宗作品按次序分成了四類，第一類是古代理論教義，《易經》(Ie King)和《詩經》(Xi King)等，因為這些是中國最早的皇帝和智者們著成的，後代文人都必須仔細研讀。第二類則是第一類教理書的疏注文，這種註釋又分為兩種，一種是作者本人做的簡單評論，總是和每本教理書的文章同時出現，這種文獻學生學習時需要教師解釋；另一種則是大規模的註疏文章，往往由朝廷中最有學問的文人寫成，目的是為了進一步解說教理書中的根本和實質性內容。在中國，人們非常重視註疏文，以至於如果不是按照註疏詮釋經典的文章便不會獲得承認。第三類書籍則是包含了中國倫理和自然哲學總和的《性理大全》，這些是由翰林院官員從符合古代教理的材料中挑選出來的。第四類則是在焚書坑儒後湧現的著名作家之作品，這類作家起到的作用部分在於解釋原儒的教理，部分在於將不同的早年材料整合了起來。龍華民認為這些就是儒家的經典作品，從中便可以推斷出中國人對於真正的天主、天使以及理性靈魂是否曾經有過認識。”⁽²⁷⁾

龍華民通過翻譯和解釋孔子的“子不語怪力亂神”、“敬鬼神而遠之”、“未知生焉知死”等觀點，認為儒家的著作有兩套系統。“他們也有兩種教義：一種教義是隱性的，被視為真理，祇有學者們通過種種象徵意象來解釋和傳授。另一種則是大眾化的，僅僅是用來表述前者的各種意象，被學者們視為錯誤理解了先哲的真正意思。後者被用來服務於國家政策、宗教、世俗與神化信仰，讓人民多做善事，遠離惡行。”⁽²⁸⁾

為證明中國哲學是一種有別於基督教的無神論，龍華民在文中先後翻譯和解釋了老子《道德經》第四十二章的“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”；《易經》中《易傳》的“是故，易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業”；《易經》的八卦等。為說明中國古代神的崇拜特點，他介紹了《書經》〈虞書〉

中“堯典”關於中國古代祭祀的記載：“正月上日，受終於文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。輯五端。既月乃日，覲四嶽群牧，班瑞於群後。歲二月，東巡守，至於岱宗，柴。望秩於山川，肆覲東後，協時月正日，同律度量衡。修五禮、五玉、三帛、二生、一死贄。如五器，卒乃復。五月南巡守，至於南嶽，如岱禮。八月西巡守，至於西嶽，如初。十有一月朔巡守，至於北嶽，如西禮。歸，格於藝祖，用特。五載一巡守，群後四朝。敷奏以言，明試以功，車服以庸。”

為了說明宋明理學的唯物論性質，他還介紹了張載、程頤、程顥、朱熹等理學家的主要觀點。龍華民通過對中國古代哲學典籍和後世的解釋性著作主要內容的翻譯和解釋，就中國的宗教信仰和哲學思想得出五條結論：

第一，中國人崇拜的所有神靈同與他們結合的物質都是同一種實體。

第二，所有的神靈都有本原。理由如下：一切神靈都出自太極，出自萬物的普遍本原，因而神靈是在普遍本原之後出現的，比它更為低等。

第三，世界末日時，神靈也會滅亡，會回歸到本原，和萬事萬物一樣。

第四，儒教中的所有神靈，從其存在和實體來說都是同等完美的。它們之間的區別僅限於它們勢力範圍的大小。

第五，一切神靈都沒有生命，沒有感覺，沒有知性，沒有自由意志。⁽²⁹⁾

龍華民不僅引經據典，還通過對當時中國最著名的儒家基督徒的訪談，進一步證明自己的觀點。由於篇幅有限，這裡不做展開論述。⁽³⁰⁾

這篇文章雖然不是對中國古代文化經典的專門譯文，但作為與利瑪竇的論戰文章，為支持自己的論點，龍華民在文中介紹許多中國古代宗教和哲學思想，翻譯並解釋了許多重要的文獻片段，從而較為廣泛地傳播了中國古代的文化和經典的基本思想。當然，這些介紹和翻譯都是他站在自己的立場來說明的，但正是通過他的



翻譯和解釋，歐洲人知道了來華耶穌會士內部對中國文化理解的不同意見，第一次聽到了耶穌會內部不同於利瑪竇的聲音。因此，這篇文章在西方漢學史和禮儀之爭歷史上都具有重要的地位和影響。⁽³¹⁾

閔明我的《中華帝國歷史、政治、倫理及宗教概述》是西班牙漢學史的奠基之作之一，是來華的西班牙傳教士用西班牙文所寫的第一本全面介紹中國的著作，在西方漢學史上具有重要的地位。他在這本書中翻譯的中國明代儒家蒙學著作《明心寶鑑》，是該書第二次被歐洲來華傳教士所翻譯。⁽³²⁾ 特別是由於他刊出了龍華民的文章，從而使這本書產生了較大的影響。在這個意義上，研究中國古代文化典籍在歐洲傳播的歷史，龍華民這篇文章是不可或缺的。⁽³³⁾

閔明我的這部著作在18世紀時開始被翻譯成英文，龍華民這篇文章就由此得到了更為廣泛的傳播，成為瞭解“禮儀之爭”的重要文獻。⁽³⁴⁾

【註】

- (1) (美)蘇爾、諾爾編，沈保義、顧衛民、朱靜譯《中國禮儀之爭西文文獻一百篇》，上海古籍出版社，2001年。
- (2) “‘中國禮儀之爭’是發生在明末清初中西教會內部，擴展到羅馬教廷和清朝康熙皇帝之間，並在18世紀的歐洲和中國社會產生巨大影響的重大事件。”“‘中國禮儀之爭，在開始時是一場觀念之爭，是從中世紀到近代社會過渡過程中，那種比較純粹的文化衝突。正因為如此，‘中國禮儀之爭’超越了教會內部的爭論，擴大到整個社會文化思想界，成為18世紀以來一個世界性的熱門話題，可以說它是中外歷史上空前規模的‘中西文化大討論’。”見李天綱：《‘中國禮儀之爭’：歷史、文獻和意義》，頁345，頁2。參閱張西平《歐洲早期漢學史：中西文化交流與西方漢學的興起》。
- (3) 參閱張國剛：《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》，人民出版社2003年；(法)艾田蒲著，許鈞、錢林森譯《中國之歐洲》，河南人民出版社1994年；Edward Malatesta, “A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tonunasso Maillard de Toumon”, in *Rites Controversy* (1994), pp. 210-245; Claudia von Collani, “Charles Maigrot’s Role in the Chinese Rites Controversy”, in *Rites Controversy* (1994), pp. 149-183.

- (4) 關於中國文人參與“禮儀之爭”，李天綱的著作中在中文學術範圍內做了較為深入的研究，參閱林金水：〈明清之際士大夫與中西禮儀之爭〉，《歷史研究》1993年第2期；鐘鳴旦、杜鼎克編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北利氏學社2002年。
- (5) 關於這一方面的研究參閱朱謙之《中國哲學對歐洲的影響》；(法)維吉爾·畢諾著，耿昇譯《中國對法國哲學思想形成的影響》；(法)艾田蒲著，許鈞、錢林森譯《中國之歐洲》；孟華：《伏爾泰與孔子》；張國剛、吳莉葦：《啟蒙時代歐洲的中國觀：一個歷史的巡禮與反思》；吳莉葦：《當諾亞方舟遭遇伏羲神農：啟蒙時代歐洲的中國上古史論爭》；韓承良：〈由方濟會的傳教歷史檔看中國天主教禮儀之爭的來龍去脈〉，《善導週刊》，第1923 (1993/4/18)，1924 (1993/4/25)期；李天綱：《中國禮儀之爭——歷史、文獻和意義》，上海古籍出版社，1998年；魏若望著，吳莉葦譯《耶穌會士傳聖澤神父傳——索隱派思想在中國及歐洲》，大象出版社，2006；張國剛：《從中西初識到禮儀之爭》，人民出版社，2003年；B. Guy, *The Franch Image of China before and after Voltaire*, Geneva: Institut Musée Voltaire, 1963; H. Honour, *Chinoiserie: the Vision of Cathay*, London: Murray, 1961.
- (6) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭》，頁504，人民出版社2003年。
- (7) (法)費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁65，中華書局1995年。
- (8) 參閱張凱：《龐迪我與中國》，北京圖書館出版社，1997年。
- (9) 參閱鐘鳴旦：《楊廷筠——明末基督教儒者》頁229，中國社會科學文獻出版社，2002年。
- (10) 拉丁文為“*Reponsio brevis super controversias de Xam-Ti*”。
- (11) 參閱 J. S. Cummins, *A questio of rites: Friar Domingo Navarrete and Jesuits in China*, Cambridge, 1993, p. 159. 汪儒望發現的龍華民的文獻抄本是葡萄牙文 (H. Bernard-Maitre, “Un Dossier Bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois”, *Recherches de Science Religieuse*, XXXVI (1949), p. 56). 現此文獻保存在巴黎外方傳教會檔案館，在文獻末尾有利安當的文字。後來，該抄本由方濟各會士翻譯成拉丁文，並保留在羅馬傳信部檔案館，這個版本曾有利安當留下的註釋和修改 (Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos del Gran Imperio Chino*, Madrid, 1676, p. 245)。參閱肖瀟的碩士論文抽樣本《龍華民〈關於上帝、天神、靈魂等名詞爭論的簡單回答〉初論》。參閱 *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos del Gran Imperio Chino*; D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, 1977.

- (12) J. S. Cummins, *A question of rites: Friar Domingo Navarrete and Jesuits in China*. Cambridge, 1993, p. 159.
- (13) 參閱張凱：〈利安當與「曆獄」：利安當所著《在華迫害記（1664-1666）》一書簡介〉，載李雪濤等主編《跨越東西方的思考：世界語境下的中國文化研究》，外研社2009年；閔明我從利安當手中接到這份文獻時，將其從葡萄牙文翻譯成了西班牙文。
- (14) H. Bernard- Maitre, “Un Dossier Bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois”, *Recherches de Science Religieuse*, XXXVI (1949), p. 56.
- (15) 鐘鳴旦：《楊廷筠——明末基督教儒者》，社會科學文獻出版社，2002年，頁256。
- (16) Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos del Gran Imperio Chino*, Madrid, 1676, p. 245.
- (17) H. Bernard- Maitre, “Un Dossier Bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois”, *Recherches de Science Religieuse*, XXXVI (1949), p. 56；參閱肖肖：《龍華民〈關於上帝、天神和靈魂之爭論的簡單回答〉初論》抽樣本。
- (18) D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, 1977, p. 26.
- (19) 此為拉丁文原稿名稱，現流傳下來的西班牙語稿名為“Respuesta breve sobre las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen”，直譯為：〈有關上帝、天使和靈魂之爭論的簡短回覆〉。
- (20) 《性理大全》，又名《性理大全書》，是明朝胡廣等人奉敕編輯的宋代理學著作與理學家言論的彙編，全書共七十卷。
- (21) 關於龍華民這篇論文的研究參閱李文潮：〈龍華民及其“論中國宗教的幾個問題”〉一文。
- (22) 網址為：http://en.wikipedia.org/wiki/Nicol%C3%B2_Longobardo
- (23) 網址為：<http://www.thejoyofshards.co.uk/visits/sicily/caltagirone/>
- (24) 鐘鳴旦：《楊廷筠——明末基督教儒者》，社會科學文獻出版社，2002年，頁230。
- (25) Leibniz, *Opera Omnia*, Geneve, 1768, Volume 6, pp. 89-145，當代德國萊布尼茨研究專家波塞和華裔學者李文潮將萊布尼茨這篇手稿做了重新的轉寫和研究，參閱 Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wenchao li und Hans Poser, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois mit einem Anhang: Nicolas Logobardi, Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*; Antoine Sainte Marie, *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*; Nicolas Malebranche, *Entretien d'un Philosophe et d'un philosophe Chinois sur L'Existence et la Nature de Dieu*; Leibniz, *Marginalien zu den Texten von Longobardi, Sainte Marie und Malebranche Rezensionen aus dem Jour des Scavans; Leibniz, Annotationes de cultu religioneque Sinensium*.
- (26) Claudia von Collani, “The Treatise on Chinese Religions (1623) of N. Longobardi, S.J.,” *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XVII.
- (27) 肖肖：《龍華民〈關於上帝、天神、靈魂等名稱爭論的簡單回答〉初論》抽樣本。
- (28) 龍華民：〈論中國宗教的若干問題〉(Nicolas Longobardi, *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*) 此文被收入李文潮 Wenchao Li、Hans Poser 編輯的萊布尼茨的《中國自然神學》一書；Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours sur la Théologie Naturelle des Chinois*, Edited by Hans Poser and Wenchao Li (Frankfurt: Klostermann, 2002)。這裡所引用的是楊紫煙根據李文潮的整理本所做的翻譯，對李文潮先生所提供幫助和楊紫煙提供的翻譯抽樣本表示感謝。
- (29) 龍華民：〈論中國宗教的若干問題〉(Nicolas Longobardi, *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*)
- (30) 參閱鐘鳴旦[比利時]：《楊廷筠——明末天主教儒者》，社會科學文獻出版社，2002年。
- (31) 李文潮認為，龍華民對利瑪竇傳教策略的批評，其實並不是針對利瑪竇個人，祇是以後一種傳教方法上的不同，甚至兩人有著許多共同之處。他認為：“從精神史的角度看，這場爭論又非常富有成果的，因為真正嚴肅對待中國本土宗教與哲學，特別是其中的宋明理學是隨著這場爭論才開始的。”在這個意義上，龍華民這篇文章自然是宋明理學西傳的重要文獻。參閱李文潮：〈龍華民及其《中國自然宗教》〉一文。
- (32) 參閱(西班牙)閔明我著 何高濟 吳翊禎譯《上帝許給的土地——閔明我行紀和禮儀之爭》，大象出版社，2009年。
- (33) 北外海外漢學研究中心已經組織將龍華民的這篇文獻翻譯成中文，並將與德國波茨坦萊布尼茨政治學編輯部合作，將其放入《萊布尼茨著作集》的中文版中一併出版。
- (34) *An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious. A short Description of that Empire, and Notable Examples of its Emperors and Ministers ... Written in Spanish by the R.F.F. Dominick Fernandez Navarrete, s.l., s.a.* (London, 1704), 165-202.是龍華民的論文，題目為“A Short Answer Concerning the Controversies about Xang Ti, Tien Xin, and Ling Hoen and Other Chinese Names and Terms”。這篇文章後來又被收入 *A Collection of Voyages and Travels*, Vol.1, 多次再版。



李問漁護教思想探析 以《理窟》與《續理窟》為中心

陳煥強*

自晚明天主教入華以來，明清中國天主教徒智識分子積極撰寫漢語護教著述。晚清公教作家、耶穌會士李問漁(1840-1911)生於華籍天主教徒世家，創辦天主教會報刊，筆耕不輟，著作等身。其中，護教著述以《理窟》和《續理窟》為代表。兩部著述充份反映了李氏的護教策略和思想，即寓宣揚天主教神學教義和道德倫理於引介西學、關斥儒釋道並呼籲移風易俗。這兩部護教著作豐富了漢語神學護教著作的言說風格，既是李問漁在江南傳教實踐見聞的寫照，也反映了晚清公教作家溝通中西、革新社會風貌的人文情懷。

中國基督信徒直接接觸西學，對促進東西方文化交流做出了卓越貢獻。近二十年間，隨着大批漢文手稿、檔案文獻的整理，17-18世紀中國天主教徒及其護教著述研究取得了豐碩成果。⁽¹⁾ 值得注意的是，步入晚清，中國天主教徒積極參與《聖經》漢譯和教義宣揚的文字事工。上海地區天主教會出版事業尤為繁榮，天主教徒智識分子在譯介和宗教傳媒業界逐步嶄露頭角。其中，李問漁(1840-1911)即為一典型人物。作為近代著名華籍天主教神學家、教育家和報業先驅，他在宣揚天主教教義和護教方面建樹頗多。迄今為止，學界關於李問漁與西學研究主要關注其與天主教會報刊出版、西方政治和神哲學等西學知識的譯介。⁽²⁾ 繼明清之際天主教徒張星曜之後，李問漁的著述亦較為系統地反映出其護教思想。本文通過對李問漁之《理窟》和《續理窟》及其它相關著作的分析，或可窺豹一斑。

李問漁生平

李問漁生於江蘇川沙縣(今屬上海)唐墓橋鎮之西李家，是一個天主教徒家庭。世居南匯縣之沙圖村，自二世祖李天培始遷居上海縣東四牌坊。二世祖之子李永錫入贅居於南邑張江柵龔氏，育有四子，其中一子名如濱，承繼家業，遷居上海。⁽³⁾ 龔氏為教友之家，李永錫入贅後亦“進教”。李問漁著《理窟》自序中云：“自先祖奉教以來，業已八世。”⁽⁴⁾ 《李氏家乘》關於家族信教記述甚為詳細：

我族素奉天主教，其原始已不可考，迨康熙、雍正間，因時局關係，四世二房如濱公因居在申改奉佛教，其大房如渭公、三房如淵公、四房如源公原居張江柵，至今仍奉天主教。⁽⁵⁾

*陳煥強，歷史學碩士，主要從事港澳臺及海外歷史文獻、中西文化交流史的研究。

經此訪問，徐宗澤斷定，李問漁一族信奉天主教“當在清初”。《川沙縣誌》載：“本邑人民，除多數於習慣上信仰佛教外，以天主教為最盛。”⁽⁶⁾ 李氏家中聖堂名曰“聖瑪穀堂”。建堂一百週年紀念典禮上，李問漁主禮，並撰有〈聖瑪穀堂記〉掛於堂內，是為堂史。

1852年，李問漁入徐家匯聖伊納爵公學(今徐匯公學)，與馬相伯(1840-1939)為同學，都在晁德蒞(Zottoli Ange, 1826-1902)⁽⁷⁾ 門下學習。1853年至1874年間，晁德蒞出任徐匯公學校長。⁽⁸⁾ 李問漁原名浩然，至1872年校閱其導師《真教自證》時仍用該名⁽⁹⁾，其後改名為“杕”。李氏號大木齋主，字問漁，聖名勞楞佐(Laurentius)。畢業後的1862年，李問漁“棄家修道，入耶穌會”⁽¹⁰⁾，和馬相伯同為從上海耶穌會大修院招募的見習耶穌會士。1872年，李問漁晉司鐸，成為上海傳教使團的神父。1876年，馬相伯離開耶穌會，但仍與耶穌會保持密切聯繫。之後，李問漁接替他擔任徐匯公學校長，先後創辦《益聞錄》(1878)、《聖心報》(1887)，並兼任兩報主編。《益聞錄》由土山灣印書館承印，是中國天主教史上最早出版發行的報刊。初為半月刊，自第11期改為週刊。1898年與《格致新報》合併為《格致益聞彙報》，即後來的“土山灣《彙報》”。李問漁去世後旋即停刊，次年推出《教務雜誌》代之。《聖心報》為教徒善會“祈禱宗會”機關報，宗旨是“禮敬耶穌聖心”，每月一期，面向全國發行。該報刊載宗教性文章和通訊，編排有“恭錄上諭”、“教皇諭旨”、“西報摘錄”、“申新兩報摘錄”等欄。他一度擔任震旦學院總教席兼哲學教授、南洋公學教師。李問漁傾注相當的心血推廣西方近代教育和科學。震旦學院乃教會學校，在學部管制之外，李氏得以開設哲學課程，編譯西書《哲學提綱》作為教材。⁽¹¹⁾

李問漁以創辦報刊、翻譯書作、力行傳教聞名清末江南天主教會。《善導報》1914年刊載悼辭，稱李氏“鐸德傳遐邇，循循善誘人；精修不知老，著作先等身。所學堪希聖，斯文總人神；

平身得意處，天國證前因。”⁽¹²⁾ 由土山灣《經書總目》和《上海慈母堂印書館經書價目表》可知，1871年至1911年間，李氏編撰、翻譯的各類書冊達七十冊⁽¹³⁾，而非原先統計的“所著十八種，所譯三十九種，所編四種”⁽¹⁴⁾。這些著述中，大部分是譯自拉丁文和法文的天主教神學書刊。翻譯《聖經》，李問漁因之被譽為“偉大的公教作家”。《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》選輯錄有〈李公問漁書劄〉。⁽¹⁵⁾ 李氏終其一生，曾往上海松江、南匯、青浦和安徽陰山、建平、水東、潁州、寧國等地傳教。⁽¹⁶⁾ 李問漁身兼耶穌會教職，且為在上海天主教會機構服務的民間智識分子，興辦報業、翻譯西方人文學科著作、管理學校、兼任教職，以期實現“西學救國”之理想。

護教著作《理窟》與《續理窟》簡介

上海土山灣印書館在近代教會出版業享負盛名，在出版書目的種類和數量上都獨佔鰲頭。和李問漁的其它著述一樣，護教著作《理窟》和《續理窟》均在慈母堂印書館刊印。《理窟》初刻於1886年，1901、1909、1916、1920、1930和1936年一再翻印。而《續理窟》則為李問漁遺著，友人為之搜集編次整理而成⁽¹⁷⁾，至1915年方才問世，1926年和1936年再版。⁽¹⁸⁾

李氏所著《理窟》，蓋取名自北宋理學家張載(1020-1077)之《經學理窟》一書。“理窟”，意指義理之淵藪。⁽¹⁹⁾ 李問漁解釋取名“理窟”原因曰：“蓋自信不文，詞鋒莫競，而理則出自正教，千古不磨也。”⁽²⁰⁾ 李氏將其在1879年《益聞錄》登載的“歷年論說增刪潤色匯積”約百篇而成此書。關於《理窟》梗概，時任提刑按察使司按察使安盧滌和道丁峻所作之序有云：“上溯主宰奇功，下述格致要理，以及彰善惡，易俗移風[……]並引證教中軼事，以明傳教之意。”⁽²¹⁾ 而其大旨意在“以黜邪崇正原始返終為主，與《聖經》所云自天子以至於庶人，一是皆以修身



[圖1] 聖心報土山灣博物館

為本，大義一以貫通，並無二致”⁽²²⁾。是故，該書為護教之作無疑。

晚清教案頻仍，各類反教謠言四佈。揭帖、謠言中不乏以儒釋道三教為正教，指天主教為外來邪教。民教緊張情勢之下，李問漁所著《理窟》似乎繼承了明末清初中國天主教徒排擊佛老的護教策略。李問漁在自序中抨擊“佛氏尚空無，說多荒誕”，“道家尚仙真，事皆穿鑿”；又指儒家有不足之處云：

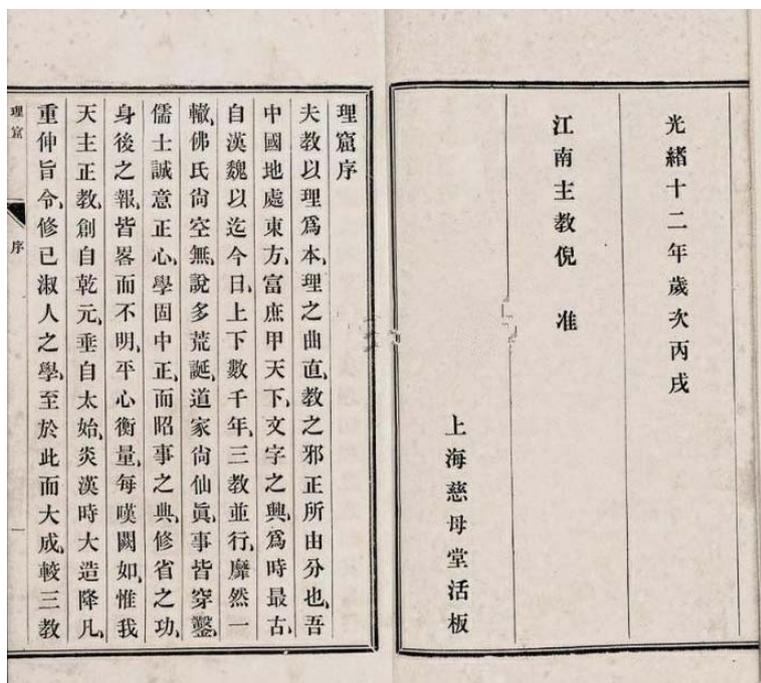
“儒士誠意正心，學問中正。而昭事之典，修省之功，身後之報，皆略而不明。平心衡量，每歎厥如！”⁽²³⁾

明清中國基督神學內涵有其一貫性，即護教著作的對象主要是佛道二教及中國社會的迷信風俗觀念。明清之際，中國天主教徒排擊佛老的護教代表作應為杭州張星曜所著《通鑑紀事本末補後編》。這部手稿反對儒釋道“三教同源”之說，徵引先儒闢佛道之說，以保衛道統。⁽²⁴⁾此一時期，中國天主教徒（Chinese Christian converts）肯定儒家經典的同時，努力尋求儒家與天主教的契合之處。⁽²⁵⁾

張星曜尊崇古儒，斥“今儒”為“俗儒”，提出天主教與儒家之關係為“天學合儒”、“天學補儒”與“天學超儒”。⁽²⁶⁾然而，李問漁成長於天主教信徒世家，“耳濡目染，所知確切，夙欲著一闡道之書，刊行問世”。可見，李氏已然沒有天儒之間身份認同的困惑，因而尋求另一種信仰自覺，即獨尊“天學”：

惟我天主正教，創自乾元，垂自太始。炎漢時大造降凡，重仲旨令，修淑淑人之學，至於此而大成，較三教昉於古人，相懸不啻天壤。⁽²⁷⁾

因之，李問漁著《理窟》，分九卷：“一、主宰論；二、耶穌傳；三、天主教論；四、道教論；五、佛教論；六、儒教論；七、異端論；



[圖2] 〈理窟序〉副本 澳門聖若瑟修院 1886

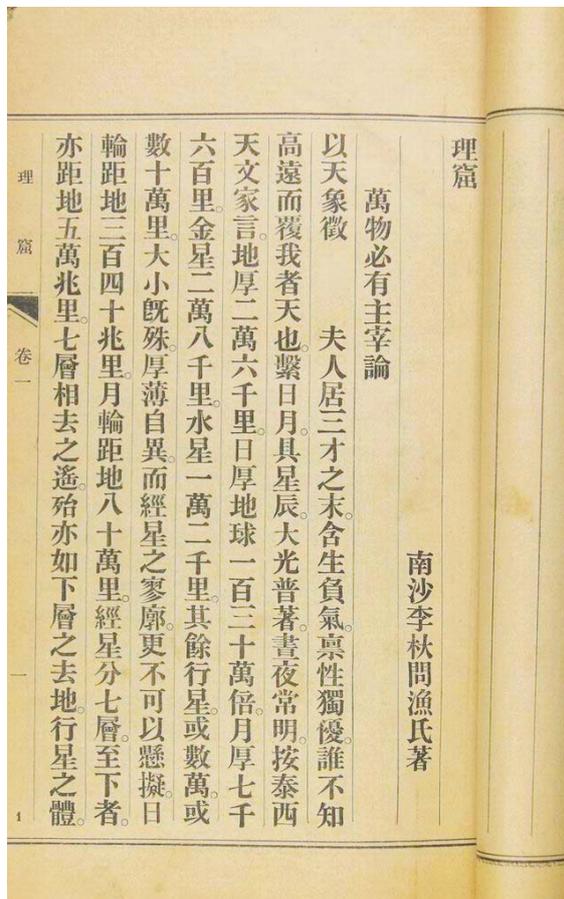
八、魂歸論；九、敦俗說。”《續理窟》雖未分章論說，然則大旨與《理窟》一脈相承。

李問漁於《理窟》自序末尾提示讀者“會其理而略其詞，則崇正絕邪，肇端乎此”，即把握寓意，不必拘泥於字句。護教著述因文辭被曲解在所難免。筆者認為，明清間天主教、儒家和佛教之間的多次辯難，各方都有誤解對方經典的因素在內。現今一批學者宣導“亞洲神學”，提出跨文本閱讀和經典詮釋的研究進路⁽²⁸⁾，關照這一段歷史，必將有助於提高比較宗教研究和宗教間對話的水準。

獨尊天學的文本實踐

李問漁之《理窟》共九卷，兼及天主教、儒家、佛教、道教和中國民間信仰風俗習慣。從分章結構看，作者欲立天主教之論說，破中國儒釋道及民間信仰風俗。言說風格主要採用“論”“辯”、書信答問與“考”等文體，格物以求“真知”。

李問漁的護教著述有着鮮明的時代烙印。咸同以後，全國各省間有教案發生。因中外條約的規制，清廷官方惟有消弭民教紛爭，而反教話語權逐步落入地方士紳手中。士紳興起教難，主要手段即大造謠言，煽惑民人起來打教。士紳作為地方菁英，組織迎神賽會、祭祀祖先的儀式等，熟稔於宗族群居下庶民之民風與信仰觀念，而貧民借此維護宗族和聲望獲得救濟。利用佛道和民間信仰與天主教對壘，張貼匿名(或化名)揭帖、散發反教版畫書冊，製造恐慌，煽動仇恨情緒。縉紳老練地使用此一手法，成功激起暴力衝突，以至打砸搶燒、教民致命。1891年周漢反教案中，〈謹遵聖諭闢邪全圖〉被外國在華外交官、教士和商人視作暴力反教的禍端。⁽²⁹⁾ 1900年爆發的義和團運動中，相當數量的無辜教民被殺害。李問漁對此尤為關切，專門著有《拳禍記》和《增補拳匪禍教記》。李氏《拳禍記》中云：“從未聞起朝臣。初無二志，以忠義為美名，以宗社為孤注，直至大難不可收拾。”⁽³⁰⁾ 這裡指的就是鼓動



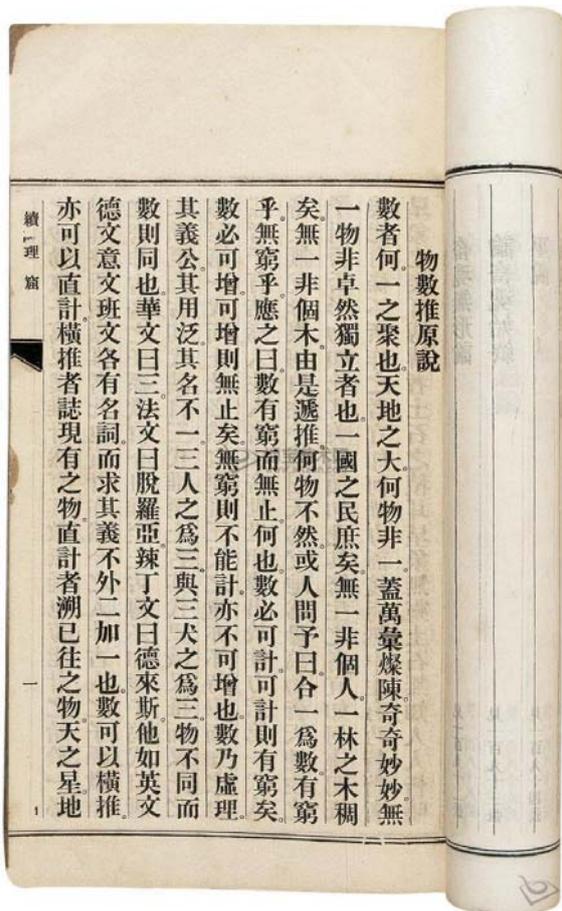
[圖3] 《理窟》書影

民人鬧教的縉紳，打着“謹遵聖諭”、“扶清滅洋”的旗號以示忠義，利用地方宗族民團力量暴力反教，終釀成流血衝突。總起來看，李問漁除了推理論述天主教教義、鼓動民人崇奉天主教外，假借宣揚西學、闢斥儒釋道和移風易俗的手法護教。

一、寓護教於宣揚西學

李問漁之學識會通中西，並以西學新知闡揚其獨尊耶穌為萬物主宰的神學觀點。論及“萬物必有主宰”，李氏引“天象”(天文)、“輿地”(地質)、“鳥獸”(生物)和“輿論”(歷史人文)以為證。李氏將天文景觀歸因於“極大主宰”：

日生於東，月生於西，雙丸之運行未嘗紊，四時遞嬗未少差，三辰不以常照而失明，列宿不以久懸而或墮，靜言思之，豈不奇哉！



【圖4】《續理窟》書影

夫一椽之屋，非匠不成；一燈之光，非膏不繼。況青冥九野，碧落三霄，其所以覆我者如此其高，其所以臨我者如此其大。苟無有宰制之神，安能致此？⁽³¹⁾

而“輿地”、“鳥獸”和“輿論”亦莫不如此。

然於赫胥黎、達爾文之“進化論”以及嚴復所譯《天演論》，李問漁多次撰文駁斥。除《續理窟》收錄之〈萬物初生不能漸自變類說〉、〈達氏變類之說絕無憑證說〉、〈萬物變類之說不合哲學說〉等多篇外，〈天演論駁議〉為學界熟知。李問漁多次反對和批駁嚴復之天主教禍國論。⁽³²⁾ 嚴復所謂《天演論》有兩個層面，一即生物界，一即社會政治。李問漁持天主教萬物由上帝所造之論和倫理觀，雜糅當時西方科學知識和中國史

事加以附會。達爾文“進化論”謂宏觀而漫長的演變歷程，嚴復轉而用以論證於社會演進。李問漁卻往往以個案駁之，似有意曲解，不免牽強。李氏辯說雖不十分縝密，但彰顯了其竭力維護天主教教理的立場。

二、寓護教於關斥儒釋道

耶穌乃天主教最重要之神學人物，李杖專闢一卷敘說耶穌生平之故事，並撰四字讚文。該卷將三位一體、耶穌降生、人間神跡、十字架受難、天主無形無聲等教義融匯其中。繼前文打破中國傳統太極為主宰之說，樹立起天主教之主宰的神學形象。接着關斥佛道二教，涉及釋道源流、科儀法術、神祇、典籍、寺觀等，列舉數十條，夾敘夾議，逐條申辯。各條論說獨立成文，與張星曜之《通鑑紀事本末補後編》頗為相似，此不贅述。

需要指出的是，李氏獨尊天主教，並未絕對排斥儒學經典，更援儒證教。近代中國基督宗教將《聖經》中的“God”譯為“上帝”。“上帝”一詞，多見於古代典籍，意即“一切之主宰”。“上帝”在《聖經》漢譯和接受的過程中，逐步顛覆性地異化為基督宗教的專有名詞。⁽³³⁾ 李問漁亦引四書六經及註疏為證：

上帝之名，出自六經。其義言造化之大元，至尊無偶。雖堯舜湯武之仁，不得僭其號。故《易·說卦》云：“帝出於震。”朱註曰：“帝者，天之主宰也。禮天子以元日祈穀於上帝，是上帝為士人所當祈者。”⁽³⁴⁾

援儒證教又見於〈萬物一體辨〉、〈天地元質考〉、〈形天無靈論〉等篇。儒家所謂“五常”，天主教亦從之，且為普遍之倫常真理：

從來上下之分，最嚴且重。父母生我，君吏治我，師傅教我，皆我長也。上主立法，忠孝為本。不忠其君，不孝其親，不敬其師，皆我教之罪人。故善信之士，守法奉公，承歡繼志，遠勝於凡輩，否則名在教，而實不守教，大逆主宰之本心。⁽³⁵⁾

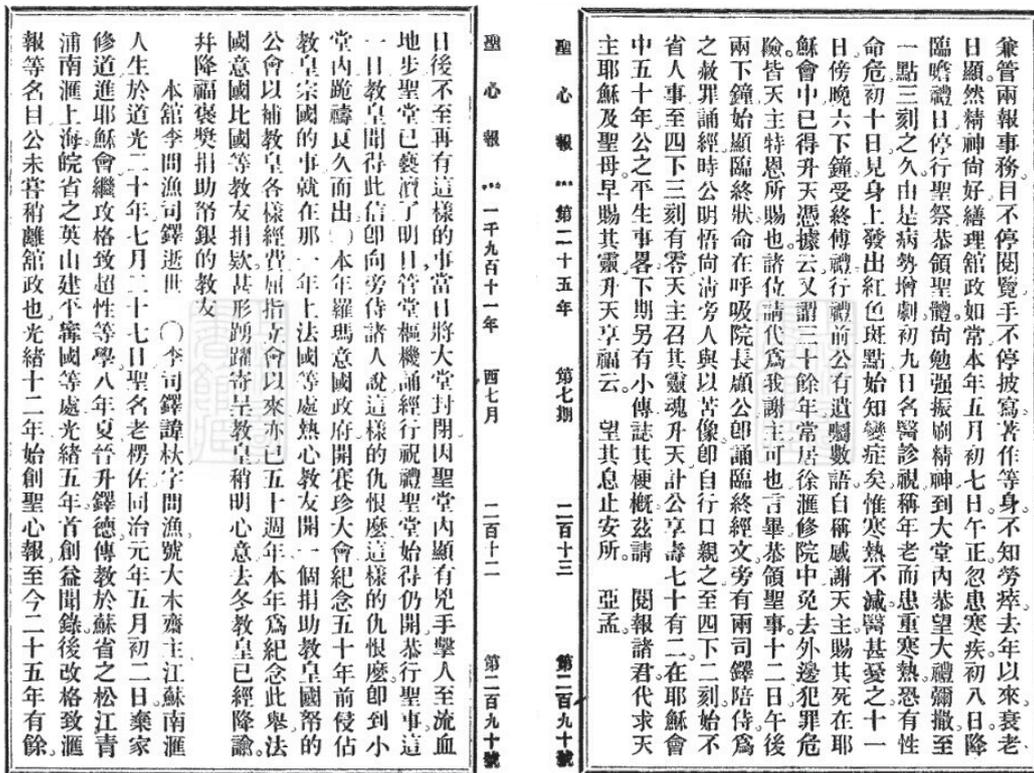
然而，李秋批判性地比附儒學，自然不乏辨析之論。李秋簡述《周易》“太極”概念之衍變，又推理得出“太極不能生物”：

天地萬物皆太極所生，別無元宰。殊不知先靜而後動者，其必自欲動而動，或為他物所動，而不得不動耳。願自欲動者，必先有意；能有意者，必先有知。太極為二氣之理，依附於物，未嘗自立。欲其志意從心，主持動靜，我知其不可。則生物之原，別有所屬，非太極也。⁽³⁶⁾

因而指太極生萬物之說為“扞格之論，欲索解人而不可得者”⁽³⁷⁾。官紳民“報本”，祭祀祖先之儀禮，深受儒釋道文化之浸染。追溯儒釋道之史，李氏認為三教皆不及耶教：“古人如先儒佛老之徒，俱生開闢之後，無歸天之真憑，不

得與主宰同欽，亦不得享我供奉，祀之即為犯誡。”⁽³⁸⁾於民間信仰習俗，他又言：“世俗所尚算命測字擇日相面諸事，荒誕不經。”⁽³⁹⁾

科舉制度下，官紳廣建惜字塔，供奉倉頡、文昌、孔聖等神位，宣揚“敬字惜紙”、重視文教的觀念。鄉間敬字亭等建築乃儒士企圖維護自身的社會政治地位、渲染自我認同而為之⁽⁴⁰⁾，此即文字的不公正性⁽⁴¹⁾。李問漁專闢“惜字之妄”：“緹緇蒲竹，無非日用所資，而何足惜”；“夫紙墨之資，生成美材也；字畫之跡，後起人力也，不以暴殄為不敬。”“惜字之說，不見經傳”；“前代聖賢，並無惜字之說。”李氏又闢斥儒士供奉文昌、孔聖，反詰道：“孔子文昌俱非造字之人也，祭非其鬼，猶以為諂，況奪人之功，以為己力，豈孔子文昌之所為哉”，故後世文人“背棄芳型，偏崇謬論”。文士追逐功名，在於“氣質之精粗”、“致功之勤怠”，否則“終身埋沒於破紙堆中”⁽⁴²⁾。



[圖5] 《聖心報》之〈本館李問漁司鐸逝世〉文

三、寓護教於移風易俗

清末民初，民眾普遍關注政治變局，而漠視“道德風紀之改良”。李氏友人在整理其遺著後云：“立言本旨要在正風俗、破迷信，貫穿科學，歸本真銓，卓然成一家。”⁽⁴³⁾ 諸如病家捨醫求神、挖眼剖心之謠言以及風水測字等，也祇有在基層傳教，才有如此細膩的感觸，並在護教著述中充份展現。

李問漁將天主教關於生老病死、婚喪嫁娶的思想觀念匯於護教著述，以期改良社會風俗，是為本書的一個面相。晚清政局劇變，社會風俗隨之改易。《東方雜誌》曾發表社評，提出“改良”的內容，即“上之所操者政，下之所習者俗”⁽⁴⁴⁾。智識分子透過報刊“鼓吹破除迷信、陋俗，暗示地主張科學理性的精神，並且強調‘國家’與‘國民’之間的連結、建立富強國家，以擺脫當前民族困境”⁽⁴⁵⁾。西方教會在華興辦醫院、學校、出版社、孤兒院等社會福利機構，思想學說活躍，社會風尚趨新。民眾的認知空間空前擴大，新知潛意識下轉變為“常識”。報業發達的大城市，人口流動頻率高。報刊走出口岸城市租界，深入內陸腹地⁽⁴⁶⁾，成為獲取資訊的直接來源，陌生人構成的新社會需要傳媒來重新凝結。作為報人的李問漁加入其中，積極撰寫啟蒙文章，責無旁貸。李氏著《拳禍記》首言“拳匪偽術愚人禍國”，再論“拳匪禍教”。

中國天主教信徒摒棄傳統祭禮，“鄉曲小民”常以此誣讟教民“不敬祖宗”，李問漁稱“其言謬甚”。借抨擊厚葬祭祖之“陋俗”，宣揚天主教的敬祖思想觀念，推崇天主教的喪葬儀式。李氏認為：“敬祖之誠，當在實行，不在虛文。[……]以故陳衣薦食，燒楮焚香，皆無用之虛舉。”⁽⁴⁷⁾ 而天主教“孝親，遠出其右：生則養之，終則哀之。自父母瀕危伊始，積月累年，誦經行禱，立善功，勤施捨，祈大造拯拔其魂，早享上天之福，較之世俗之妄，不亦愈歟”⁽⁴⁸⁾。李氏注意到有喪家停棺數月，遍地尋求風水寶地，“為術士所欺”，靡費不堪。華人身體“不潔”、

居處環境“污穢”、“不衛生”的形象常常見諸報端。⁽⁴⁹⁾ 長期停靈在屋內，尤其是“窮戶小家，人稠室陋”，如此“在家者染瘟生死同居”，“累年積歲，棺益毀、人益貧”⁽⁵⁰⁾，因故提倡薄葬。

事死如生，慎終追遠，厚葬、祭祀除了盡孝道、感念祖先恩德之外，還有鬼魂信仰的因素在內。《理窟》和《續理窟》於關斥鬼魂信仰着墨甚多。佛教關於人之身後世界與其因果輪迴說密切關聯。善惡報應，六道輪迴。人死後會因生前作為入三善道(天道、人道、阿修羅道)或三惡道(畜生道、餓鬼道、地獄道)，李杓在《理窟》第五卷中一一申斥。然儒學《易經》、《左氏春秋》亦言魂，“死亡曰埋魂”，“人各一魂”，“陽氣為魂”，“人死魂散”。⁽⁵¹⁾ 人死又為鬼，鬼乃邪神。民間喪儀上道人寫鬼字畫鬼像、鬼符(如破血湖儀式中的地獄厲鬼像)，行通鬼之術(如，關亡)、禳鬼之儀。借由符術“非常”之力，溝通、剋治仙界或精鬼界，維持世間或身體的平衡。⁽⁵²⁾ 供奉、祭拜祖先的靈位，族人認同祖先已化為庇護家族之神。庶民“稍受風寒感冒，不思就正於醫，輒欲求祐於鬼”，或延請道人畫符治病、僧人作法招魂驅鬼，“乞鬼陰助”，或投錢給“某寺之佛”，或備菜供奉“某廟之神”。世人既懼怕邪鬼，又期求得到鬼神和祖先鬼魂的庇祐。“蘇俗治病不事醫藥，妄用師巫，有‘看香’‘畫水’‘叫喜’‘宣卷’等事，惟師公師巫之命是聽”。⁽⁵³⁾ “吳俗尚鬼，病必延巫，謂之‘看香頭’。”⁽⁵⁴⁾ 然而，此種包含迷信思想的“中醫”療法亦為當時的醫學傳教士所詬病。⁽⁵⁵⁾ 民人還會把罹患疑難雜症歸因於品行不端⁽⁵⁶⁾，不願與鄰人知曉，求助於僧道，延誤病情。

晚清報界亦有宣導“文明結婚”的新式婚禮。《女子世界》曾登載復旦公學學生張翰存之妻王忍之擬入務本女學堂讀書的消息⁽⁵⁷⁾，且婚禮儀式簡化為奏唱新婚專用樂歌、介紹人宣讀證書、來賓演講等⁽⁵⁸⁾。關於家庭婚姻，李氏提倡一夫一妻，反對休妻。天主教視婚姻契約為聖事，神聖不可拆散，彼此信實，絕對單一。孔孟



[圖6] 《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》封面

休妻，後人列舉七種情形可出妻。李問漁不以為然，謂伉儷之間，“五者為重”，即情義、蓄養、儀表、教子、貞靜。⁽⁵⁹⁾又提倡男女平等，反對買賣奴婢、溺死女嬰。⁽⁶⁰⁾婚姻自主，女性可守貞不嫁。創立女學，提高女性受教育水準。⁽⁶¹⁾

結語

李問漁的護教論說以《理窟》和《續理窟》為代表。與明末清初純宗教對話式的天主教漢語神學著作比較，李著有着鮮明的時代特性和濃厚的鄉土氣息。李氏獨尊天學，雖引儒學經典為證，亦以順應和服務於論證天主教神學思想和道德倫理的合理性。李著豐富了漢語神學護教著作的言說風格，雜以西方新學，闢斥儒釋道，宣導移風易俗。雖不乏牽強附會之說，然於宣揚天主教教理、開啟民智、改良社會風尚有着積極效用。兩部護教著作既是李問漁江南傳教實踐見聞的寫照，也反映了晚清公教作家溝通中西、革新社會風貌的博大情懷。

【附錄1】：《理窟》目錄

卷一〈主宰論〉：

萬物有主宰論 - 主宰無形論 - 六經上帝與天即言主宰 - 萬物一體辯 - 太極不能生物論 - 天地元質考 - 形天無靈論 - 地輿無靈論 - 地中異石考 - 地震解

卷二〈耶穌論〉：

耶穌傳 - 耶穌讚

卷三〈天主教論〉：

耶穌為主宰降凡論 - 耶穌推廣天主教說 - 答張仁山問教律書 - 天主教非西洋教說 - 讀景教流行中國碑頌書後 - 天主教為主宰真教說 - 天主教化俗論 - 天主教被誣辯 - 教士不娶論 - 天主教禁娶妾論 - 天主教禁出妻論

卷四〈道教論〉：

老子譜系考 - 道教本旨考 - 道教起源於黃老辯 - 書張道陵傳後 - 仙人辯 - 八仙考 - 屍解考 - 論養生 - 論道家理所 - 論道士 - 齋戒論 - 符篆論 - 道場論 - 道家上帝辯 - 城隍神論 - 西王母考 - 三清辯 - 關壯繆論 - 張仙考 - 王靈官考 - 書三茅君傳後

卷五〈佛教論〉：

佛考 - 千佛論 - 論佛性 - 劫數辯 - 佛法入中國考 - 論闍佛 - 觀世音論 - 僧考 - 方丈說 - 尼說 - 僧衣考 - 參禪辯 - 梵書考 - 佛說觀無量壽佛經書後 - 誦佛經論 - 佛經須彌山辯 - 塔考 - 釋家道場



說 - 因果無憑論 - 天道辯 - 人道辯 - 阿修羅道辯 - 畜生道辯 - 餓鬼道辯 - 地獄道辯 - 地獄問答 - 戒殺生論 - 放生論

卷六〈儒教論〉：

儒教論 - 古儒真訓多失傳說 - 歷朝遺書考 - 大學中庸考 - 孟子考 - 毛詩論 - 小戴禮考 - 今儒論 - 文昌主科第辯 - 三教堂論

卷七〈異端辯〉：

風水論 - 論測字 - 相術論 - 論推命 - 擇日論 - 祀竈說 - 回煞辯 - 雷齋辯 - 烏鵲吉凶辯 - 燒衣燒紙論

卷八〈魂鬼論〉：

原魂 - 人各一魂說 - 陽氣為魂辯 - 人死魄散辯 - 說鬼 - 病家捨醫求神說

卷九〈敦俗說〉：

論女子守貞不嫁 - 創立女學論 - 溺女論 - 保嬰說 - 購買奴婢說

【附錄2】《續理窟》篇目

編號	篇名	27	立國不可無真教說
1	物數推原說	28	國富強必須崇真教說
2	太極非生物之原惟為物之原質論	29	真教十誠說
3	萬物初生不能漸自變類說	30	苦口語
4	達氏變類之說絕無憑證說	31	挖眼剖心辯
5	萬物變類之說不合哲學說	32	辨雍陽逸士弭闢教堂之患說
6	物無化生之理說	33	蘇報教案論書後
7	猴不能變人論	34	辨蘇報大乖教旨一則
8	植動物生動之原不出於元質論	35	讀五洲教務論書後
9	元質非自有論	36	教育與宗教不可混為一論書後
10	萬物受生於神靈論觀萬物之妙知必有造物主亭毒說	37	宗教與新學柄鑿不相容辯
11	天皇地皇人皇辯	38	辨滬報民教論
12	萬民同祖論上	39	駁新聞報五茸秋訊之非
13	萬民同祖論下	40	讀國風報羅馬教皇之將來論書後
14	盤古論	41	前題續
15	生民以來年數考	42	求雨論
16	論人生當以欽崇主宰為首務	43	論占夢
17	欽崇主宰不可無禮論	44	釋相
18	天下必有真教論	45	齋素論
19	天下真教獨一無二論	46	雷擊惡人辯
20	論真教非主宰不能立	47	停棺不如薄葬說
21	論辨教三法說	48	龍王論
22	靈跡解	49	棉花生日辯
23	主宰立教必有奇大靈跡說	50	古人狂言述
24	靈跡不可輕信說	51	論性
25	預告後事足徵真教說	52	人心道心論
26	論人不奉真教之非	53	作事宜憑良心說
		54	傲為首惡論



55	戒淫說
56	論淫詞小說之害
57	論淫戲之害
58	釋懶
59	戒醉酒說
60	釋怒
61	論妒
62	戒貪財說
63	論施捨
64	戒裸體說
65	慎言說
66	天下通病說
67	原勇
68	百事空虛說
69	古今大戲場說
70	名譽富貴非真福說
71	地獄說
72	天神論
73	中國宜創恤醫院議
74	郊天論
75	救護日月食論
76	惜字論上
77	惜字論下
78	論訂婚
79	交友論
80	冥資助賑贅言
81	彗字非妖星論
82	世外有無生人論
83	延壽說
84	論祭祖
85	論主傭人之責
86	利弊論
87	心有怪疾說
88	招生人之魂論
89	招死人之魂說
90	論冥婚
91	魂不飲食論
92	陳氏靈魂學辯
93	人死為鬼辯
94	鬼無形聲說

95	論惡鬼多能
96	邪鬼誘人作惡論
97	論鬼病
98	論畜魂
99	畜魂無靈論
100	畜魂無形論
101	論畜魂始終
102	巫說
103	萬國文字同異考
104	釋夢
105	釋魘
106	教誓食力說
107	閱書宜知辯理說
108	多設公書室議

【註】

- (1) 中國基督教歷史文獻整理主要有：鄭安德編《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京：北京大學宗教研究所，2000年；鐘鳴旦與杜鼎克合編《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002年。華人天主教徒及其著述研究代表作有：孟德衛：《被遺忘的杭州天主教徒：張星曜》(The Forgotten Christian of Hangzhou), Honolulu: Hawaii University Press, 1994；黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：臺灣清華大學出版社，2005年；李熾昌、李天綱、孫尚揚編《文本實踐與身份辨識：中國基督徒智識分子的中文著述（1583-1949）》，上海：上海古籍出版社，2005年；李天綱編《基督教文化評論——明清時期的漢語神學》，香港：道風書社，2007年。
- (2) 學界關於李問漁研究的主要成果有：方豪〈李杕〉，《中國天主教史人物傳》(下冊)，北京：中華書局，1988年，頁284-288；雷立柏(Leopold Leeb)：《論基督之大小：1900-1950年華人智識分子眼中的基督教》，北京：社會科學文獻出版社，2000年，頁182-196；Joach Kurtz, "The Works of Li Wenyu (1840-1911): Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist", 《或問》，2006年，總第11期，頁149-158；徐華博：《李問漁與近代西學傳播》，杭州師範大學碩士學位論文，2011年。
- (3) 李曾耀編《李氏家乘》，轉引自徐宗澤：〈李問漁司鐸家屬訪問記〉，《聖教雜誌》，1936年第12期，頁730。
- (4) 李問漁：《理窟·序》，上海：上海慈母堂，1886年，頁1。
- (5) 李曾耀編《李氏家乘》，徐宗澤：〈李問漁司鐸家屬訪問記〉，頁731。
- (6) 方鴻鑑等修、黃炎培纂《川沙縣志》第13卷，上海：上海國光書局，1937年，頁2。





- (7) 晁德蒞，字敬莊，意大利那不勒斯耶穌會士，後轉入法國耶穌會。1848年來華，居於徐家匯，在江南地區傳教。
- (8) 馬學強：〈“素為滬地教會中學之冠”——近代上海徐匯公學研究〉，《史林》，2010年第6期，頁2。
- (9) 方豪：〈李秋〉，《中國天主教史人物傳》（下冊），北京：中華書局，1988年，頁284。
- (10) 徐宗澤：〈李問漁司鐸逝世二十五週年紀念〉，《聖教雜誌》，1936年第12期，頁724。
- (11) 熊月之，〈從晚清“哲學”譯名確立過程看東亞人文特色〉，《社會科學》，2011年第7期，頁145。
- (12) 〈追悼李問漁司鐸〉，《善導報》，1914年，第11期。
- (13) Joachim Kurtz: “The Works of Li Wenyu (1840-1911): Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist”，《或問》（日本），2006年，總第11期，頁149
- (14) 徐宗澤：〈李問漁司鐸逝世二十五週年紀念〉，《天津益世主日報》，1936年第25期，頁591。
- (15) 李問漁：〈李公問漁書劄〉，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（第五冊），臺北：輔仁大學神學院，1996年。
- (16) 徐宗澤：〈李問漁司鐸年譜〉，《聖教雜誌》，1936年第12期，頁729。
- (17) 《續理窟》吳馨序，頁1。
- (18) 北京國家圖書館收藏有《理窟》和《續理窟》，均為1936年版；本文徵引《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005年）收錄之《理窟》1920年版、《續理窟》1926年版。
- (19) 周萍萍：〈從新發現的資料解讀英斂之的早期思想〉，《世界宗教研究》，2012年第1期，頁128。
- (20) (23) 李問漁：《理窟》自序，頁3；頁7。
- (21) (22) 李問漁：《理窟》丁峻序，頁2；頁3。
- (24) 吳青、陳煥強：〈一部澳門所藏清初天主教史籍珍本——張星曜與《歷代通鑿紀事本末補後編》〉，《文化雜誌》，澳門文化局，2011年冬季刊，頁139。
- (25) 李熾昌：〈跨文本閱讀策略：明末清初中國基督徒著作研究〉，《文本實踐與身份辨識》，頁36。
- (26) 肖清和：〈張星曜與《天儒同異考》——清楚中國天主教徒的群體交往及其身份辨識〉，載《天主教研究論輯》第4輯，北京：宗教文化出版社，2008年，頁166-220。關於“合儒”“補儒”“超儒”的護教思想與策略研究另可參見朱昌榮：〈晚明社會變遷與思想領域幾個重大問題的檢討〉，《中國史研究》（韓國），2011年第4期，頁255-263。
- (27) 李問漁：《理窟》自序，頁7-8。
- (28) 參見 Sebastian C.H.Kim, ed., *Christian Theology in Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- (29) 關於〈謹遵聖諭闢邪全圖〉與1891年長江教案風潮參見：*The cause of the Riots in the Yangtse Valley: a “Complete Picture Gallery”*, Hankow: Hankou Mission Press, 1891; North China Herald, “The Anti-Foreign Riots in China in 1891: With an Appendix”, Shanghai: *North China Herald*, 1892.
- (30) 李問漁：《拳禍記·序》，上海：土山灣印書館，1905年，頁1。
- (31) 李問漁：《理窟》卷一之〈以天象徵〉，頁1下。
- (32) 王天根：〈《天演論駁議》：科學與宗教視野中的進化論批判〉，《史學月刊》，2007年第7期，頁93-94。
- (33) 趙曉陽：〈譯介再生中的本土文化和異域宗教：以天主、上帝的漢語譯名為視角〉，《近代史研究》，2010年第5期，頁81。
- (34) 李問漁：《理窟》卷一之〈六經上帝與天即言主宰說〉，頁5下。
- (35) 李問漁：《理窟》卷二之〈答張仁山問教律書〉，頁5下。
- (36) (37) 李問漁：《理窟》卷一之〈太極不能生物論〉，頁7上；頁8上。
- (38) (39) (47) (48) 李問漁：《理窟》卷三之〈答張仁山問教律書〉，頁5下；頁5下；頁6上；頁6上。
- (40) 費孝通、吳晗等：《皇權與紳權》，上海：上海觀察社，1948年，頁16-19。
- (41) 王銘銘：〈文字的魔力：關於書寫的人類學〉，《社會學研究》，2010年第2期，頁48-49。
- (42) 李問漁：《續理窟》之〈惜字論〉（上、下），頁295-301。
- (43) 李問漁：《續理窟》吳馨序，頁3。
- (44) 孟晉：〈社說·論改良政俗自上自下之難易〉，《東方雜誌》，1950年，第1期，頁1。
- (45) 李仁淵：《晚清的新式傳播媒體與智識分子：以報刊出版為中心的討論》，臺北：稻鄉出版社，2005年，頁252。
- (46) 孫燕京：《晚清社會風尚研究》，臺北：知書房出版社，2004年，頁191。
- (49) 胡成：〈“不衛生”的華人形象：中外間不同的講述——以上海公共衛生為中心的觀察（1860-1911）〉，《“中央研究院”近代史研究所集刊》第56期，臺北：“中央研究院”近代史研究所，2007年，頁1-43。
- (50) 李問漁：《續理窟》之〈停棺不如薄葬說〉，頁195-196。
- (51) 李問漁：《理窟》卷八，第1上至第9頁上。
- (52) 李豐楙、張智雄：〈書符與符號：正一符法的圖像及其象徵〉，《（臺灣）清華學報》，2010年9月，新40卷第3期，頁331。
- (53) 曹允源等編《吳縣志》第52卷下〈“風俗”（二）〉，蘇州：文新公司，1933年，頁14上。
- (54) 《筆記小說大觀》（第21冊），揚州：廣陵古籍刻印社，1984年，頁361下。
- (55) 陶飛亞：〈傳教士中觀觀的變遷〉，《歷史研究》，2010年第5期，頁66。
- (56) 梁其姿：《面對疾病：傳統中國社會的醫療觀念與組織》，北京：中國人民大學出版社，2011年，頁177-178。
- (57) 〈文明結婚〉，載《女子世界》，1905年8月17日。
- (58) 夏曉虹，〈晚清女報中的樂歌〉，《中山大學學報》（社會科學版），2008年第2期，頁24-25。
- (59) 李問漁：《理窟》卷三之〈天主教禁娶妾論〉、〈天主教禁出妻論〉，頁31下至頁34下。
- (60) 李問漁：《理窟》卷九之〈溺女論〉，頁8下至頁12上。
- (61) 李問漁：《理窟》卷九之〈創立女學論〉，頁2下至頁8下。

釣魚島自北宋起即歸屬中國新證

施存龍*

我從1996年正式投入釣魚島歸屬問題研究，經多年考證，已確證明初始由楊載發現釣魚島的流行說法為不確。在我國首次提出隋代航海家何蠻發現釣魚島，遂以“距今一千四百多年前中國航海家發現釣魚島”為題，首投澳門《文化雜誌》，蒙於2011年第81期發表。我將此文影印本在國內向一些朋友散發以擴大宣傳並徵詢意見，經一年傳播，未見學界和社會上對此一新論有異議。2012年8月11日，在美國大華府向美洲鄭和學會作中國人原始發現釣魚島問題專題講演[事先，8月2日，中文《華盛頓新聞》報、3日《新世界時報》、《美華商報》、4日《華盛頓郵報》先後刊發新聞報導：將於11日召開“施存龍講中國人於609年發現釣魚島，日本暗竊明奪一百三十七年”演講會]，即是以《文化雜誌》發表的該文為底本的。會上還將該文影印本分發給學會會長、《星島日報(美東版)》參會記者，及名片上印有“華盛頓中國和平統一促進會會長”等聽眾。事後，紐約市的中文《星島日報》發表記者報導。2013年春節，我在該文基礎上補充內容，以“釣魚島早在距今一千四百多年前由中國航海家原始發現”為題，交中國中外關係史學會網站發表。該文經再修訂，並壓縮和分解為兩篇：〈中國官方原始發現釣魚島求實〉(精簡版)，6月16日發給中國中央機關理論刊物網站——求是理論網，於6月18日發表，已見多家網站轉載；6月22日又發去〈中國官方原始發現釣魚島求實(續補)〉，亦隨即發表。總之，該文在國內外產生了良好作用，也提高了《文化雜誌》的聲譽和影響。隨後我又提出否定個別學者所謂中國原始發現釣魚島於先秦著作《山海經》時代的無名氏，蒙2013年冬季號《文化雜誌》以〈釣魚島歸屬論證(兩題)〉一文發表，得以向國內外學術界澄清若干誤判的論證。這次所發表的是我新一輪考證的成果。

北宋已有中國漁民在釣魚島生產和居住

自中日兩國間發生釣魚島爭議以來，日方聲稱釣魚島本是無人也無主之島，是他們的臣民古賀辰四郎於晚清1884年“發現”的，他們是先佔者，所以是日本國固有領土云云。而我方從20世紀70年代臺灣人民抗議開始，到後來中華人民共和國全民和政府抗爭。限於當時掌握的史料，我國人則一般都祇稱明初已原始發現該島，明中期

地圖已有反映。在日本人暗地染指之前，中國就有漁民季節性地在島上開展生產活動。這當然是對的，但祇是起碼的。筆者不放心也不甘心停留在這些起碼的說法上，在解決原始發現的問題之後，接着進一步追究是否在明以前早有漁民在釣魚島上進行生產活動和居住的史實，及其何時最早收入我國地圖問題。現將筆者考證的新成果簡述於下。

筆者在國家圖書館考查到北宋時我國漁民把捕到的魚在高華嶼就地加工曬乾處理，從而居住在高華嶼的文獻證據。有個北宋元豐二年(1079)

* 施存龍，原中國國家交通部水運科學研究所學術委員、國家海洋局發展戰略研究所兼職研究員。

與喬叔彥通判

某嘗見張丞相士遜知邵武縣日編集閩中異事云泉州東至大海一百三十里自海岸乘舟無狂風巨浪二日至高華嶼嶼上之民作鯊腊鯨鮓者千計又二日至龜鼈嶼龜鼈形如玳瑁又一日至流求國其國列置館於海隅以待中華之客每秋天無雲海波澄靜登高極望有三數點如覆釜問耆老云是海北諸夷國不傳其名流求國隋史書之不詳今近相傳所說如此去泉州不甚遠必有海商往來可尋之訪其國事與其風俗禮樂山川草木禽獸耕織器用等事并其旁之國亦可詳究之或得之望錄示閩有八州南乃甌越北乃禹貢揚州之地山川奇秀靈跡異事彼所傳者必多使軫按部歷覽可見因風望詳書以付北翼深所望將以補地志

欽定四庫全書

滿水集 卷五

之闕也某又啓

北宋官員李復給另一官員喬叔彥的信
史料來源：《四庫全書》集類別集，《滿水集》。

進士福建人李復，任官後，寫過一封〈與喬叔彥通判〉的信，述及福建的船從泉州港啟航經高華嶼、龜鼈嶼抵達琉球國航路中提到：

嘗見張丞相士遜知邵武縣日編集《閩中異事》云：“泉州〔……〕自海岸乘舟，無狂風巨浪，二日至高華嶼，嶼上之民作鯊腊〔……〕者千計。”

按《閩中異事》是張士遜任邵武縣（今福建邵武縣）知縣小官時編錄的見聞。張士遜後來官至宰相，但該書未能保存下來。此信卻轉引了該書部分內容，並被收入清乾隆時編輯的《四庫全書》中的《滿水集》卷五。這一情況，雖然祇是短短幾句話，卻能切中要害地證明當時高華嶼即今釣魚嶼雖然是無

人島，但至遲在北宋時就已有我國漁民在漁季泊船搭屋暫住的關鍵問題，且漁民活動盛況達“嶼上之民〔……〕千計”。筆者少年時曾見寧波象山半島上海濱巖石上作大黃魚鯊需要多天才成的情況。同理，要在高華嶼上“作鯊腊”加工，距筆者少年時代將近千年的北宋時代更不可能在當天將魚蝦從船上搬到島上當天就完成加工並返航本籍漁村，勢必要在該島住上若干天，才能完成從剖腹、加醃到曬乾的全過程。因此可證早在北宋釣魚島上就有我國漁民在島上進行生產活動了。誰最先發現、開發、利用和先佔不是一清二楚了嗎？豈容日本人遲至清末甲午之戰前後侵居一下，就妄稱他們是對該無人無主島嶼的先佔者，因而是該列嶼的主人。

釣魚島早在宋代就已納入中國地圖

一、從中日爭議以來，我國學者到政府部門聲明皆祇稱釣魚島從明代開始收入中國版圖

直至近年，例如2012年9月25日，北京法制網-法制日報發表的羅歡欣文章說：“釣魚島至遲在明朝初年就已列入中國版圖。”⁽²⁾同日北京《光明日報》刊載清華大學劉永江在北京大學作釣魚島問題講演文章，第二節中也說“釣魚島在明朝就已納入中國版圖與海上防區”。⁽³⁾

2012年9月間，中國政府發佈的一個關於釣魚島官方聲明——〈釣魚島是中國的固有領土〉白皮書指出：

早在明朝初期，為防禦東南沿海的倭寇，中國就將釣魚島列入防區。1561年（明嘉靖四十年），明朝駐防東南沿海的最高將領胡宗憲主持、鄭若曾編纂的《籌海圖編》一書，明確將釣魚島等島嶼編入〈沿海山沙圖〉，納入明朝的海防範圍內。1605年（明萬曆三十三年）徐必達等人繪製的〈乾坤一統海防全圖〉及1621年（明天啟元年）茅元儀編的中國海防圖《武備志·海防二·福建沿海山沙圖》，也將釣魚島等島嶼劃入中國海疆之內。⁽⁴⁾

二、考得宋代就已納入中國版圖

北宋後期，北方金族侵佔北宋首都汴梁（今河南省開封市）後，擄了一些開封刻書中心的刻字能工巧匠到山西成立另一刻書印刷中心，其出版的書籍，我們後世稱為金平水刻本或平水刻本。其中有一部《尚書註疏》的〈孔氏正義序〉後附有一幅在禹貢九州基礎上繪的宋代地名的地圖，題名“禹貢九州總圖”，東部海域中標繪有“高華嶼”。已故當代中國學者蘇繼庠在校釋《島夷志略》一書中已有引用和評論稱：

金平水刻本《尚書註疏·孔氏正義序》後所附〈禹貢九州總圖〉，殆我國現存木刻地圖最早者之一，圖中繪有高華嶼，似此名至宋代尚流行也。⁽⁵⁾

按中國傳統文化一向以“禹貢九州”代表中國的領土。而高華嶼即今釣魚島的原有舊名，這已在上述〈距今一千四百多年前中國航海家發現釣魚島〉和〈中國官方原始發現釣魚島求實〉文中考實。可見北宋時我國已將釣魚島收入地圖中，視作赤縣神州的九州之地。

進入元代繼續收入元代地圖中

宋末元初人蔡沈，少年時師從南宋思想家，歷仕高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝的寶謨閣直學士朱熹。朱熹晚年想註疏儒家經典《書經》即《尚書》。他認為蔡沈父親蔡元定的《書經》學術功底可承擔此任。父子在宦途中一起切磋。先生和父親去世後，蔡沈承擔寫作到元代完成《書經集傳》。同時代的鄒季友又對《尚書》讀字作了釋音，於是合在一起書名成為《書經集傳音釋》。該書雖是闡述《尚書》，但在《書圖》中也有一幅地圖，題為“禹貢九州及今郡州之圖”，仍以《禹貢》九州為基礎加繪他生活年代的郡州現狀，該書序文說該書動筆於宋慶元己未五年即1199年，完成於宋嘉定己巳二年即1209年。圖中東南沿海，陸地標繪明州、越州，海中標有甬東山、列港山；再南，陸上標繪泉州、漳州，其東的海中，標有高華島，但沒有標繪澎湖列島、臺灣島及琉球群島。[圖如附]我看的是藏於國家圖書館的清光緒己丑十五年（1889）十月戶部公刊於江南書局的木刻本，1993年中國書店出版線裝影印本。⁽⁶⁾也許別的重刻本的圖形會有些小出入，該圖上的“高華島”，無疑就是“高華嶼”。查元代官方對琉球國，也曾武力征討及和平勸諭過，因此必然航經高華嶼即明代所稱釣魚嶼。



(宋元)《禹貢九州及今郡州之圖》

史料來源：(元)蔡沈集傳 鄒季友釋音：《書經集傳音釋》

以上所考，比當前始於明代釣魚嶼收入我國地圖的流行說法提前了兩個朝代，何勞日本軍國主義政客謊稱釣魚島本是“無主之島”，並大言不慚地說成是他們的“固有領土”！

對今人註釋元代《島夷志略》 所涉及有關問題的質疑辨正

以蘇繼廌《島夷志略校釋》為例，他在該書註釋“澎湖”地名時發揮說：

《隋書·流求傳》有高華嶼與龜鼈嶼。明代有關載籍亦列有此島嶼名，當據《隋書》

入錄，惟幾皆誤龜為鼈。藤田氏云，高華嶼即今花嶼，龜鼈嶼即今奎壁嶼。按：今澎湖東岸有奎壁澳，與此相對為奎壁嶼。

惜蘇先生未能分辨是非，誤捨了日本人藤田豐八的錯誤牙慧，既誤了廣大後學，又中了一心想竊取高華嶼即釣魚島為己有的日本狹隘民族主義者玄機。筆者已在前述論文中揭發批駁了，澎湖列島中的花嶼不可能也不應當對號到高華嶼。蘇在這一註釋中還說：“此嶼（指〈禹貢九州總圖〉中的高華嶼）附近又刻有補陞島，疑即今之布袋嶼。”⁽⁷⁾其理由是兩者音近。此論值得質疑。按布袋澳在福建東北沿海羅源灣內，從音近加地名沿革考察，似應指浙江東部被稱為佛教勝地的普陀山為宜。

蘇在註釋該書琉球地名中問題更多。

一、他說：“此書之琉球，指今我國臺灣。《隋書》作琉求。”⁽⁸⁾沒有提出根據，便把元代的琉球武斷為今臺灣，是不慎重的。從該書所述內容和元代與琉球群島打交道的記錄看，主要是指琉球群島而言，有的也混竄入臺灣的情況。

二、他說：“韓愈〈送鄭尚書序〉、柳宗元〈嶺南節度使餉軍堂記〉[……]等皆作流求。張鷟〈朝野僉僉載〉作留仇[……]《元史》作瑠求，似皆由其南部有區域名嫫嬌而得音。”實際上，韓愈〈送鄭尚書序〉、柳宗元〈嶺南節度使餉軍堂記〉等皆作流求。張鷟〈朝野僉僉載〉作留仇，都指今琉球群島，元史則主要混入臺灣情

節，把流求名源歸於臺南一處“娜嬌”地方，則是犯了方向性穿鑿附會的錯誤。

三、他說：“沖繩島既有流求之名，於是明清撰述，在追敘沖繩古史時，每好引《隋書·流求傳》中語以實之，而不知其適為張冠李戴也。”⁽⁹⁾按追溯沖繩古史引《隋書·流求傳》中語以實之，是對的，必要的，由於蘇先生輕信了日人誤導，搞錯了前提，自己才是真正“不知其適為張冠李戴也。”

四、蘇對《元史·瑠求傳》云：

近瑠求則謂“落滌”，按“滌”謂流經臺灣海峽的黑潮，土名“溝”，“落滌”謂船隻穿經此黑潮而過，土名“過溝”。⁽¹⁰⁾

此論恐失誤。該段傳文的完整原文是：

瑠求在南海之東。漳、泉、興、福四州界內彭湖諸島，與瑠求相對，亦素不通。天氣清明時，望之隱約若煙若霧，其遠不知幾千里也。西南北岸皆水，至彭湖漸低。近瑠求則謂之落滌。滌者，謂水趨下而不回也。凡西岸漁舟到澎湖已下，遇颶風發作，飄流落滌，回者百一。瑠求，在外夷最小而險者也，漢、唐以來，史所不載。近代諸蕃市舶不聞至其國。⁽¹¹⁾

在這段原文中，原作者因不是實踐者，祇是搖筆桿的，根據傳聞而編寫，自己就分不清臺灣島與琉球群島的不同，把兩者混在一起。而今釋者蘇先生又把過琉球海溝的事拿來解釋臺灣海峽黑潮潮流，以致弄得撲朔迷離。若既然是指臺灣島，三國時吳國已派大規模船隊到過“夷洲”即該島，吳國人沈瑩《臨海水土記》敘夷洲有記載，元代上一代的宋朝《太平御覽》一書還轉引過呢，《元史·瑠求傳》怎麼會說“漢、唐以來，史所不載”呢？“瑠求，在外夷最小而險者”，不指今琉球各小島，還能把大島臺灣說成“最小”嗎？

考我國明清出使琉球國的外交使團對此都有詳細的旅行實錄。在我國最東早島嶼赤嶼與琉球國最西島嶼古米山之間有一條天然分界海溝，因深達二千米，海水呈藍黑色，故俗稱“黑水溝”。航過黑水溝才叫“過溝”。舊時代航海盛行迷信，因此得施行過溝祭海神儀式。清康熙二十二年（1683）派出冊封使汪楫記載：

二十五日[……]何遂之赤嶼，未見黃尾嶼也。薄暮過郊（或作溝）風浪大作。投生豬、羊各一，潑五斗米粥，焚紙船，鳴鈺擊鼓，諸軍皆甲露刃，俯舷作禦敵狀，久之始息。[……]食之復兵之，恩威並濟之義也。

其後其他冊封使徐葆先所著《中山傳信錄》、周煌所著《琉球國志略》、齊鯤所著《續琉球國志略》、趙文楷所著《槎上存稿》等，也都記錄“過溝祭海”神之事。⁽¹²⁾所以，所謂“過溝”實指過古名的中琉兩國分界黑水溝，即今名的沖繩海溝，而不是指航經臺灣海峽兩岸的黑潮。“黑潮”是現代由西方傳入的海洋學名詞 black current、japan curren 的中國譯名。

【註】

- (1)《文淵閣四庫全書》，臺灣影印本集部別集類第1121冊頁53。
- (2)載2012年9月25日北京法制網-《法制日報》。
- (3)載2012年9月25日北京《光明日報》。
- (4)中國政府關於釣魚島聲明：〈釣魚島是中國的固有領土〉。
- (5)(7)(8)(9)(10)蘇繼楨：《島夷志略校釋》，中華書局1981年，頁14；頁18；頁19。
- (6)(元)蔡沈集傳、鄒季友釋音《書經集傳音釋》，中國書店1993年出版線裝影印本。
- (11)《元史》卷二百一十，列傳第九十七〈外夷三〉，瑠求（有的書作“琉求”）傳。
- (12)(清)汪楫：《使琉球雜錄》卷五，頁5，浙江圖書館藏。趙文楷：〈槎上存稿〉，臺灣文獻叢刊第292種，《清代琉球記錄集輯》頁100。